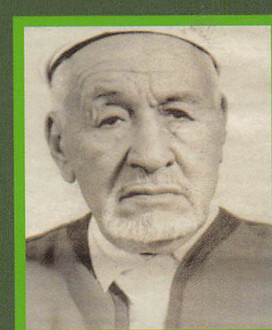
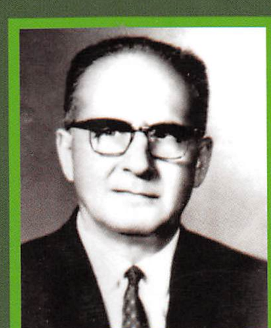
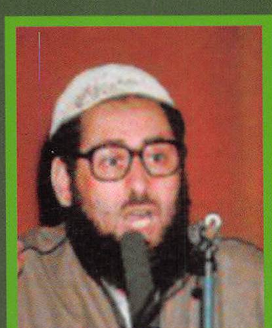
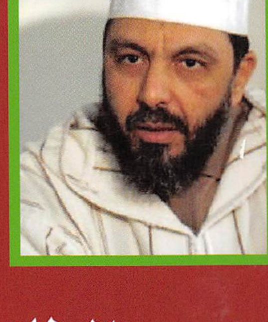
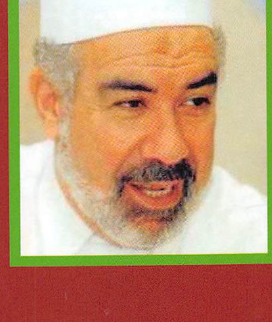
الحَرَكاتِ الإسْلامِيّة في الْجَزائِر

الجذور التاريخية والفكرية

الطاهر سعود

المسبار
www.almesbar.net

السيرة الذاتية

- من مواليد 1973 بمدينة صالح باي ولاية سطيف، الجزائر.
- حاصل على دكتوراه في علم الاجتماع من جامعة قسنطينة.
- أستاذ بجامعة سطيف 2.

صدرت له كتب ودراسات منها:

- التخلف والتنمية في فكر مالك بن نبي، بيروت 2006.
- المدخل إلى المنهجية في علم الاجتماع، بمخبر Socoret، قسنطينة 2007.
- في منهجية البحث الاجتماعي (مؤلف جماعي)، مكتبة اقرأ، قسنطينة 2007.
- العديد من المقالات والدراسات حول موضوعات الثقافة والدين والهوية والحركات الإسلامية.

tahar.saoud73@yahoo.fr
taharsaoud73@gmail.com

الحركات الإسلاميّة في الجزائر

الجذور التاريخية والفكرية

إن ما يجعل الساحة الجزائرية محتاجة إلى مزيد من الأبحاث العلمية التي تسبر أغوار الحركة الإسلامية الجزائرية بكافة تياراتها وفصائلها وتنظيماتها، وتكتشف المزيد من مضامين خطابها وأنماط تحركها واشتغالها، هو ما انتشر في الساحة من كتابات صحفية أو تجارية حاولت ملء الفراغ الموجود حول موضوع الحركة الإسلامية في الجزائر، وهي في الحقيقة كتابات يستنسخ بعضها بعضا، تبتني أفكارها على ما شاع وذاع ولا تتكلف عناء التواصل مع من صنع الظاهرة من رجالاتها، أو عن البحث عن الحقيقة في مظانها، والأسوأ من ذلك أنها كثيرا ما تنطلق من خلفيات معادية لا ترى الحركة الإسلامية إلا ظاهرة معتلّة لا بد من استئصالها.

لذلك ترمي هذه الدراسة إلى محاولة فهم هذه الظاهرة؛ وتتبع جذورها، ومرافقة السياقات الاجتماعية والثقافية والاقتصادية التي تشكلت فيها، والتعرف إلى أبرز فعالياتها ممثلة في الجماعات الرئيسية الثلاث وهي: جماعة البناء الحضاري، وجماعة الإخوان المحليين، وجماعة الإخوان العالميين بالبحث في أصول تشكلها وتبلورها، وأبرز روادها وأهم أفكارها وتصوراتها.

ISBN 978-9948-425-01-4

9 789948 425014

المسبار

www.almesbar.net

مركز المسبار للدراسات والبحوث
Al Mesbar Studies & Research Centre

الحركات الإسلامية في الجزائر

الجذور التاريخية والفكرية

الطاهر سعود

الكتاب: **الحركات الإسلامية في الجزائر**
الجذور التاريخية والفكرية

المؤلف: **الطاهر سعود**

الناشر: **مركز المسبار للدراسات والبحوث**

التصنيف: **جماعات وأحزاب إسلامية - فكر ديني - فكر سياسي**

الطبعة الأولى، أغسطس (آب) 2012.

الرقم الدولي المتسلسل للكتاب: ISBN 978-9948-425-01-4

طبعت في مطابع المتحدة للطباعة والنشر United Printing & Publishing

مركز المسبار للدراسات والبحوث
Al Mesbar Studies & Research Centre

www.almesbar.net

ص.ب. 333577
دبي الإمارات العربية المتحدة
هاتف: 4774 380 4 971 +
فاكس: 5977 380 4 971 +

info@almesbar.net

مركز المسبار للدراسات والبحوث هو مركز مستقل متخصص في دراسة الحركات الإسلامية والظاهرة الثقافية عموما، ببعديها الفكري والاجتماعي السياسي، يولي المركز اهتماماً خاصاً بالحركات الإسلامية المعاصرة، فكراً وممارسة، رموزاً وأفكاراً، كما يهتم بدراسة الحركات ذات الطابع التاريخي متى ظل تأثيرها حاضرا في الواقع المعيش.

يضم مركز المسبار مجموعة مختارة من الباحثين المتخصصين في الحركات الإسلامية المعاصرة والتاريخية والظواهر الثقافية والاستراتيجية. ويتعاون المركز في هذا الاتجاه مع الباحثين والمراكز والمؤسسات المختلفة التي تتقاطع اهتماماتها مع اهتمامه، وهو ما يضمن تبادل الخبرات وتطوير المهارات الذي يتم عبر تنشيط الحوار بين المتخصصين وتدوير الأفكار بين مختلف الآراء والاتجاهات.

مركز المسبار للدراسات والبحوث

Al Mesbar Studies & Research Centre

المحتويات

الفصل الثالث المجتمع الجزائري قبل الاستقلال مدخل تاريخي

الفصل الرابع الحركة الإسلامية الجزائرية
إرهاصات النشأة وسياقات التشكل

الفصل الخامس الحركة الإسلامية الجزائرية الجماعات الرئيسية، حدود الاقتراب والافتراق

الفصل السادس الحركة الإسلامية الجزائرية نماذج من الإنتاج الأيديولوجي

مقدمة

عاودت الظاهرة الدينية -بعد انحسار- شغل مساحة هامة ومجال خصب من الاهتمام العلمي والفلسفي المعاصر، فبعد فشل الطروحات النظرية والأفكار الفلسفية التي بشرت بموت الإله، وبموت الدين، بسبب ما أشاعته من ثقة في أن للعلم والعقل الإنساني وحدهما القدرة على قيادة مصائر الإنسانية، وبينما كانت البحوث الميدانية في الخمسينيات والستينيات موجهة كلها تقريبا للبرهنة على مقولة ضياع الدين، نلاحظ في الفترة الراهنة أن البحوث الجارية في أمريكا وفي أوروبا تنزع إلى تأكيد التواجد الديني على امتداد الفضاء الاجتماعي في كليته، وعلى عودة المقدس من جديد[1].

وإذا كان هذا حال الدراسات الميدانية المهتمة بما هو آني فإن الكثير من الدراسات والطروحات الاستشرافية تبرز هي الأخرى أهمية وحضور المعطى الديني في صنع وصياغة المستقبل البشري، ولعل أبرز مثال على ذلك الطرح الهنتنغتوني حول صدام الحضارات الذي يشغل فيه البعد الديني حيزا هاما[2].

إن النزوع نحو الدين قد غدا من أهم الميزات التي تطبع عصرنا هذا بميسم خاص، بل تتوالد الكثير من الظواهر ذات الصلة بموضوعة الدين من رحم الحضارة المعاصرة نفسها؛ وفي أحضان المجتمعات الغربية بعدما غالت هذه الأخيرة في نظرتها المادية للإنسان، حتى أصبحنا نسمع الكثيرين يتحدثون عن عودة جديدة للدين (Religion) والتدين (Religiosité)، ويرددون بأن القرن الحالي سيكون قرن الروح أو قرن التدين[*].

---

(1) عبدالباقي الهرماسي، «علم الاجتماع الديني: المجال، المكاسب، التساؤلات»، في: عبدالباقي الهرماسي «وآخرون»، الدين في المجتمع العربي، ط 2، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000)، ص 30.

(2) الطاهر سعود، «نهاية التاريخ، صدام الحضارات، شعوب بلا دول..ثم ماذا؟ أو حوار الحضارات كضرورة إنسانية»، الملتقى الوطني حول حوار الحضارات 16/17 ماي 2005، قسم العلوم السياسية، كلية الحقوق، جامعة باجي المختار-عنابة.

(*) ينقل جون فرانسوا ماير موقف البعض من مستقبل الأديان فيؤكد على أن الفلسفات العقلانية ذهبت إلى القول بأن الأديان في القرن الحالي ستغدو في أحسن الأحوال مجرد بقايا فلكلورية أو مخلفات لأشياء ثمينة من الماضي، بينما ذهب البعض الآخر وهم قلة إلى التنبؤ بخمود وانقضاء وتهميش الأديان بسبب سيادة العقلانية والعلمانية، وينقل في الأخير رأي PeterBerger

وقد عبر عن ثنائية (انحسار-رجوع الدين) بكيفية مثيرة للانتباه جيل كيبل عندما كتب يقول «منذ نهاية الحرب العالمية الثانية وحيز السياسة يبدو وكأنه ظفر باستقلاله الذاتي عن الدين بصورة حاسمة، وفي نهاية المطاف طالما اعتبر فلاسفة عصر التنوير رواده الرئيسيين...كان الدين يرى إلى نفوذه يضيق ويتقلص نحو الدائرة العائلية أو الخاصة؛ بحيث أنه لم يعد كملهم لتنظيم المجتمع...ولا يظهر إلا كثمالة من الماضي، وهذا المنحى العام...اتخذ أشكالا...تتغير وتتنوع وفق الأمكنة وبحسب الثقافات...كانت الصلة بين الدين ونظام المدينة تبدو طيلة سنوات الستين تتراخى إلى انفصام وبصورة كان العلماء وأهل الملل من المثقفين يجدونها مثيرة للقلق، وهكذا فإن العديد من المؤسسات الكنسية جاهدت..لاحتواء ما كانت تعتبره نفور الرعية من كهنتها وإيمانها، وانجذابا إلى العلمانية...واجتهدت في تكييف مقالاتها على قيم المجتمع الحديثة... وقد وقعت ظاهرات مماثلة في العالم الإنجيلي(البروتستانت)، بل وفي العالم الإسلامي... وهذا المسعى هو الذي بدأ ينقلب بكله... في حدود عام 1975، فقد بدأ يتكون خطاب ديني جديد لا يهدف إلى التكيف مع القيم الدنيوية، وإنما إلى إعطاء تنظيم المجتمع أساسا قدسيا...ويدعو إلى تجاوز حداثة فاشلة كان يعزو فشلها إلى الابتعاد عن الله... اتخذت هذه الظاهرة منذ خمس عشرة سنة[*] بعدا كونيا وشملت المعمورة كلها، فقد انبعثت في حضارات تختلف في أصلها الثقافي مثلما تتباين في مستوى نموها»[1].

فحضور الديني قد مس البشرية قاطبة سواء في المجتمعات الغربية التي حققت

الأستاذ بجامعة بوسطن والمعروف على المستوى العالمي وهو مختص في علم اجتماع الأديان الذي خلصفيه إلى أن: «نزع العلمنة هو الطابع الذي سيميز العالم في هذا القرن»

(conclut que la théorie de sécularisation s'est trompée et annonce rien moins que ladésécularisation du monde.

أنظر لمزيد اطلاع:

Jean-François Mayer.<Religions. spiritualités et sociétés au XXIe siècle: perspectives pour la sécurité à l'horizon 17-10-2002] 2025]>. disponible sur: <http ://www.religioscope.com/info/article/1___2025___014.htm>.

(*) أي سنة تأليف الكتاب، أما نحن فإنه يفصلنا عن الظاهرة أكثر من 30 عاما.

(1) جيل كيبل، يوم الله، الحركات الأصولية المعاصرة في الديانات الثلاث، ترجمة نصير مروة، ط 1 (قبرص: دار قرطبة للنشر والتوثيق والأبحاث، 1992)، ص ص 9-10.

أعلى معدلات للضمانات الاجتماعية، أم على صعيد المجتمعات المتخلفة، بل حتى على صعيد المجتمعات التي ناصبت الدين العداء وطردته من مجال الحياة الاجتماعية والاعتقاد القلبي(*). فعلى صعيد العالم الغربي نلمس ذلك الإقبال على الدين (ولو بدرجات متفاوتة) هروبا من النزعات المادية والوجودية والعدمية والفلسفات الإلحادية التي غذت فراغ الإنسان الغربي في مجتمع الإنتاج والاستهلاك الوفير بما حققته له حضارته الفاوستية.

أما على صعيد العالم الإسلامي فقد ظهرت تلك اليقظة الروحية والنزعة نحو العودة إلى الجذور،أو ما أصبح يعرف بظاهرة الصحوة والإحياء الإسلامي كأحد أبرز الظواهر الاجتماعية التي يمكن أن نلمس تجسداتها الواقعية في العودة الكبيرة لقطاعات واسعة من الناس إلى الدين، وفي الممارسات الفردية والجماعية للشعائر الدينية، وفي زيادة عدد المساجد والمراكز الدينية، وأدوات التوعية والاتصال والدعوة، وكم ونوع الكتاب الديني المطبوع والمباع...وتشكُّل رأي عام عريض من العامة والمثقفين مناصر لقضايا الإسلام ومبادئه، أصبح يطالب بتحكيمها في واقع المجتمعات الإسلامية[2].

إلا أن اللافت للانتباه هو أنه على الرغم مما يشغله موضوع الدين من حضور في الحياة اليومية ومن انعكاسه في مستوى بناء الشخصية، ومن حضور في صياغة التاريخ الاجتماعي والسياسي.. وحضور في تشكيل الواقع،وعلى الرغم أيضا من الزيادة في الطلب الاجتماعي على الدين، إلا أن الدراسات العربية التي تعنى بهذا المجال البحثي المهم في النطاق العربي قليلة(**). وإذا ما قارنا هذا الواقع البحثي العربي بنظيره الغربي سنجد

(*) يمكن أن ندلل على ذلك بما آلت إليه روسيا بعد سقوط الشيوعية أو بولندا وكيف ألهمت الكاثوليكية ممثلة في شخص البابا يوحنا بولس الثاني حركة التمرد والمعارضة للنظام الشيوعي بقيادة ليش فاليزا. أما الصين الشيوعية فإنها تعرف متاعب كبيرة بسبب بروز بعض الحركات الدينية واستقطابها لفئات واسعة من المجتمع الصيني مثل حركة Falun Gong.

(2) الطاهر سعود، «واقع التدين في المجتمع الجزائري»، باتنة: مجلة الإحياء،كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية،جامعة الحاج لخضر،العدد الثامن، (2004)، ص 437.

(**) ذكر أحد الباحثين العرب في معرض حديثه عن الإنتاج العلمي العربي المهتم بالظاهرة الدينية أن المتتبع لحركة النشر الجامعي والرسائل والأبحاث الجامعية يلاحظ ندرة في هذا الصدد، ففي عام 1983 نشر الكتاب السنوي لعلم الاجتماع قائمة بالمنشورات ذات الصلة بعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا وعلم النفس والاتصال ضمت حوالي 725 عنوانا كان من بينها ثلاثة كتب فقط في علم الاجتماع الديني.. لمزيد من الاطلاع، إنظر: حيدر إبراهيم علي، «الأسس الاجتماعية للظاهرة الدينية ملاحظات في علم اجتماع الدين»، ضمن كتاب، الدين في المجتمع العربي، عبدالباقي الهرماسي وآخرون، الطبعة الثانية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000)، ص 49.

أننا دون المستوى المطلوب، فعلى الرغم من أن مساحة تأثير الدين في مناشط الحياة الغربية متواضعة قياسا إلى مساحة تأثيره في مناشط الحياة العربية إلا أن حجم الدراسات والكتابات العلمية الغربية المهتمة بالموضوع في محيط مجتمعاتها كبير ومهم، بل يتعدى اهتمامها إلى الاشتغال على الظاهرة في مجتمعاتنا العربية والإسلامية.

وفيما يتعلق بالحركات الدينية فقد نشط باحثون غربيون وتخصصوا في دراستها[*] في أصول تشكلها وانبثاقها (سواء كانت حركات جهادية ثورية، أم حركات صوفية، أم حركات فكرية...) وفي أبعاد تمظهرها الآني الواقعي، وفي مآلاتها المستقبلية، كدراستهم لحركات الإسلام السياسي. وتبعا لذلك أيضا نشأت ونشطت مجموعة من مراكز البحوث والدراسات،وتأسست مراكز مختصة جعلت من اهتماماتها البحثية الكبرى الاشتغال على موضوع الحركات الدينية،وبخاصة ما يصطلح عليه اليوم في تلك الأدبيات بالحركات الأصولية أو الإسلاموية. فمنذ ما يقارب الثلاثة عقود من الزمن حاول باحثون وأكاديميون وصحفيون وسياسيون جاهدين تفكير وإعادة تفكيرما يسمى «ظاهرة الأصوليةالإسلامية»، وهو ما أنتج زخما معرفيا كبيرا من المقالات والبحوث والدراسات والتحقيقات؛ فقد رصدت إحدى الباحثات الألمانيات وهي «هانالوكه» الكتابات الصادرة باللغة الألمانية بين عامي 1967 و1990 فأوردت 604 عنواناً، صدر القسم الأكبر منها سنة 1979 بعد قيام الثورة الإسلامية في إيران، إضافة إلى أنها رصدت قائمة أخرى للمصادر التي صدرت باللغة الإنجليزية والمنشورة بين عامي 1988 و1994 فضمت 1246 عنواناً[1].

وفي النطاق العربي والإسلامي برز بعض الاهتمام الداخلي المتفاوت بحركات الإسلام السياسي - تبعا لحجم حضورها ونشاطيتها في هذه المجتمعات- من قبل دوائر الحكم بسبب ما شكلته بعض هذه الحركات من خطر وتهديد للأمن العام وللاستقرار

(*) مثل برنارد لويس، ريتشارد هرير دكمجيان، جون أوسبوزيتو، مارتن كرامر، مايكل ويليس، جيل كيبل،فرانسوا بورغا، أوليفييه روا، برونو إتيان، أوليفييه كاريه... وغيرهم كثير.

(1) انظر:الأصوليةالإسلامية بين العنف والديمقراطية.خدمة كامبردجبوكريفيو، (الأربعاء27نوفمبر2002). متوفر على الموقع: www.aljaseera.nethttp

السياسي؛ ومن قبل بعض المثقفين والجامعيين الذين تخصصوا فيها، أو كتبوا حولها(*).

ورغم هذا التراكم المعرفي إلا أنه لايعد-كما يرى البعض- إلاجزء بسيطاً من الأدبيات التي كتبت ولا زالت تكتب عنهذا الموضوع.

إذا كان الأمر كذلك فيما يتعلق بالظاهرة الإسلامية في عمومها، فإن الأمر فيما يتعلق بالحركة الإسلامية في الجزائر ربما يدعونا إلى مراجعة هذا التعميم.

حقيقة لقد شغل موضوع الحركات الإسلامية بكافة ألوانها الفكرية والأيديولوجية وتنوعاتها المذهبية وتوزعها الجغرافي (حركات مغاربية، حركات شرق أوسطية، حركات إسلامية جنوب شرق آسياوية...) اهتمامات عديد الباحثين والمراكز المتخصصة؛ إلا أن ما كتب عن الحركة الإسلامية الجزائرية إذا ما قورن بما كتب عن حركات إسلامية أخرى من الحركات الممتدة على محور طنجة-جاكرتا يعد -في تصورنا وفي حدود ما اطلعنا عليه من كتابات- غير مرض(**)، وبالخصوص على الصعيد الكيفي والنوعي لأن كثيرا من هذه الدراسات والكتابات-إذا استثنينا بعض الدراسات الجادة-تقترب من الظاهرة بخلفيات أيديولوجية وحساسيات فكرية وأحكام سلبية مسبقة، ولا تعدو أن تكون في بعض الأحيان

(*) من بينهم: حسن حنفي،سعد الدين إبراهيم، عبد الرحيم لمشيشي، محمد عبدالباقي الهرماسي، محمد الطوزي، عروس الزبير...

(**) عثرنا في هذا الصدد على كشافين بيليوغرافيين (Cataloguesbibliographiques) أصدرتهما سنة 2003مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية بالدار البيضاء-المغرب ضمن سلسلة «بيبليوغرافيات» يتناولان «الحركات الإسلامية في البلدان المغاربية». اختيرت كمادة لهذين الفهرسين الوثائقيين معلومات أو تحليلات أو مواقف عن الحركات السياسية ذات المرجعية الإسلامية في البلدان المغاربية الخمسة.يجمع الكشاف الأول كل الكتابات التي صدرت باللغات الفرنسية والإنجليزية والإسبانية لكتاب جزائريين وعرب وغربيين حول الحركات الإسلامية في دول المغرب العربي منذ سنة 1970 إلى سنة 2003. خصص المحور الأول للمصادر (كتب مقالات، ندوات..) التي عالجت موضوع الحركة الإسلامية في الدول الخمس مجتمعة، بينما خصصت المحاور الأخرى من هذا الكشاف لعرض الدراسات ذات الصلة بالموضوع بحسب كل بلد، فكان عدد الدراسات المنجزة حول الحركة الإسلامية في الجزائر 481 عملا منشورا بين كتاب ومقال... من بين 764 دراسة احتواها هذا الكشاف. أما الكشاف الثاني فخصص للكتابات الصادرة باللغة العربية واشتمل على 350 عمل منشور كان نصيب الدراسات الخاصة بالحركة الإسلامية في الجزائر 143 عمل. انظر لمزيد اطلاع:
Les Mouvements Islamistes au Maghreb (Maroc, Algérie, Tunisie, Mauritanie, Libye) BIBLIOGRAPHIES- 1.] Consulté le: 14/03/2008[.disponible sur:<http://bibmed.mmsh.univ-aix.fr/synthese_biblio/latin/mouvement_lat.pdf>;

وأيضا:

<http://bibmed.mmsh.univ-aix.fr/synthese_biblio/arabe/mouvement_ar.pdf>.

تصويرا إعلاميا وسردا صحفيا يجافي الحقائق حينا، ويهوّل بعض المعطيات حينا آخر، وقليلا ما يصيب في تحليل الظاهرة ويقف على حقيقتها.

إن بعض هذه الكتابات تحول إلى ما يشبه الموضة الفكرية؛ فعندما خبر المجتمع الجزائري الأزمة السياسية والأمنية بعد سنة 1992 تحول الموضوع لدى البعض إلى وسيلة للكتابة من أجل التكسب(*)، أو الظهور بمظهر المطلع على الأحداث والخبرة بشؤون الحركة الإسلامية، أو على الأقل مجاراة الحدث في تمظهراته اليومية.

أما إذا جئنا إلى مناقشة أسباب هذا القصور المعرفي بخصوص الاهتمام الأكاديمي بموضوع الحركة الإسلامية الجزائرية، وعزوف الباحثين-عدا القلة- فيميادين علم الاجتماع والتاريخ والعلوم السياسية في النطاق الجزائري... عن البحث والكتابة فيه، فإننا يمكن أن نتحدث في هذا الصدد عن جملة من المعوّقات والإكراهات حالت و مازالت تحول دون البحث العلمي الأكاديمي في هذا الموضوع أو التخصص فيه، منها:

1- الظروف التي خبرتها الحركة الإسلامية في الجزائر منذ نشأتها؛ إذ غلب على نشاطها وحركيتها طابع النضال السري، بسبب أن المجال السياسي كان مغلقاً منذ تولت جبهة التحرير الوطني زمام السلطة في الجزائر وحسمت خيار الآحادية الحزبية، وبسبب القبضة الحديدية للنظام الحاكم، وعدم سماحه بالتعبير عن التنوع السياسي والتنظيمي والثقافي، وبالخصوص خلال فترة حكم الرئيس الراحل هواري بومدين. كل ذلك حتم على الأنوية الأولى للحركة الإسلامية الناشئة مثل هذا المسلك (أي السرية) في العمل والنضال،

(*) من المفارقات التي سجلناها ونحن بصدد جمعنا لبيليوغرافيا عن موضوع بحثنا وقوفنا على بعض التجاوزات، لقد اطلعنا على كتاب لمجموعة من الجزائريين صدر مترجما عن الفرنسية بلبنان بعنوان: الإسلاموية السياسية: المأساة الجزائرية، للثلاثي زهرة بن عروس، أمقران آيت إيدير، فلة ميجك بمساعدة عبد الحميد بومزبر وجميلة عزين،، ترجمة غازي البيطار، ط 1 (بيروت: دار الفارابي، 2002). كتب بلغة أقل ما يقال عنها إنها متحاملة على الحركة الإسلامية. الغريب أن هذا الكتاب نفسه صدر باللغة الفرنسية بمساعدة المفوضية العامة لسنة الجزائر في فرنسا ولكن هذه المرة باسم عبد الحميد بومزبر وجميلة عزين ولم ترد الأسماء الثلاثة الأخرى إلا في التشكر؟؟، فمنصاحب الكاتب الأصلي؟ انظر: L›islamisme Algérien De la genèse au terrorisme. (Algérie: Chihab Edition. 2002)، كما صدرت في هذا الصدد كتابات للعديد من الصحفيين الجزائريين نذكر منها: احميدة عياشي، الإسلاميون الجزائريون بين السلطة والرصاص، (الجزائر: دار الحكمة، 1992)، سلسلة دفاتر صحفية، إشراف: أحمد ماضي. محمد تامالت، الجزائر من فوق بركان حقائق وأوهام 1988-1999، (لندن: دار الحكمة، 2000). Aissa Khelladi. Les islamistes Algériens face au pouvoir. (Algérie: editions Alfa. 1992). وغيرها من الكتابات.

وهو ما يصعب على كل من يريد الاهتمام بالموضوع على الخوض فيه لأنه يفتقد إلى أهم شيء وهو المعلومة.

2- تفريط وعدم اهتمام قياديي الحركة الإسلامية الجزائرية ورموزها الفكرية والتنظيمية بمختلف تياراتها وفصائلهاوتوجهاتهابالكتابة في الشأن الفكري بوجه عام، وفي الكتابة عن تاريخ حركاتهم بوجه خاص–حتى تكون كتاباتهم وشهاداتهم مادة للبحث بين أيدي المتخصصين باعتبارها تشكل جزء من الذاكرة الجزائرية، وجزء من التاريخ المعاصر للمجتمع الجزائري-يسند هذا المسلك منهم حالة من عدم الإحساس بأهمية تسجيل الأحداث وتدوين التاريخ.لذلك لا نكاد نعثر على أي كتاب أو مقال أو شهادة إلا فيما ندر، والأمر خلاف ذلك عندما نأتي للحديث عن الحركة الإسلامية في المشرق العربي والعالم الإسلامي؛ فالوثائق والمراجع والشهادات والكتابات متوفرة بالكثرة التي تسهل على الباحثين معالجة الموضوع بالكيفيات العلمية المطلوبة وربما يرجع هذا التفريط إلى(*):

- خصوصية المرحلة من حيث انحسار مجال التعبير الحر الشفوي أو المكتوب، وبالخصوص في الموضوعات والرموز التي تعارض القناعات والخياراتالأساسية والخطاب الأيديولوجي للدولة، نظرا للطابع الدكتاتوري والشمولي لأنظمة ما بعد الاستقلال التي جعلت العمل المعارض إسلاميا أو يساريا أو... عملا سريا مع ما يتطلبه هذا النوع من الحركة والنشاطية من الحذر واللياقة الأمنية.

- طبيعة الجزائريين الذين اشتهروا في تاريخهم بقلة الكتابة وتفضيل العمل والنضال اليومي على معاناة الكتابة. وقد عبر عن هذه الإشكالية كثير من الدارسين، بل اتهمنا البعض–وهم محقون في ذلك- بعدم اهتمامنا في الماضي البعيد والقريب بالكتابة وبالوثائق والآثار والتاريخ، مؤكدا على أن الجزائريين كانوا دائما غير مكترثين بالمحافظة على الوثائق. ويؤكد آخرون على أن الجزائريين كان موقفهم من تاريخهم عجيبا للأوربيين، ففي صميم حي القصبة مثلا لا تجد هناك لافتة ولا أية كتابة تدل على المراحل الرئيسية

(*) تتقاطع الحركة الإسلامية في الجزائر في هذا الجانب مع بعض الحركات الإسلامية كالحركة الإسلامية في السودان، أنظر: محمد بن المختار الشنقيطي، الحركة الإسلامية في السودان، مدخل إلى فكرها الاستراتيجي والتنظيمي، ط 1 (لندن: دار الحكمة، 2002)، وقد استقينا بعض هذه الأفكار عنه من الصفحة 52، يراجع كذلك كتاب: الطيب برغوث، أضواء على تجربة جماعة البناء الحضاري الإسلامية في الجزائر، طبعة تجريبية، ص ص 9-16.

لكفاحهم ضد مظليي الجنرال ماسو[1]. ويشهد على هذا المسلك ما تمتع به بعض علماء الجزائر من سمعة علمية، ومن ثقافة موسوعية، إذا ما قورنوا بنظرائهم من المشارقة، إلا أنهم كانوا أقل ميلا للكتابة والتدوين كالشيخ البشير الإبراهيمي وحمودة بن الساعي... وغيرهم كثير؛ ولعل ما أُثِر عن الشيخ عبد الحميد بن باديس في هذا الصدد في قوله «شغلنا بتأليف الرجال عن تأليف الكتب»، بعض التفسير لذلك.

- الأصول الفكرية لرواد العمل الإسلامي الجزائري وطبيعة تكوينهم؛ إذ انحدر كثير منهم من الكليات العلمية والتقنية[2]، ولا يخفى أن هؤلاء -بحكم طبيعة تخصصهم وتكوينهم العلمي والتقني- أبعد ما يكونون عن الكتابة والاشتغال بها، وبالخصوص إذا كانت في غير تخصصهم.

- الاهتمام بالدعوة المبنية على المشافهة واللقاء والكلمة المسموعة وبالمستجد اليومي حال دون الكتابة، لما تتطلبه من خلوة وتركيز وتأمل، وهو ما لم يكن متاحا لهؤلاء لأن جهود البناء التنظيمي والتثقيف والحركة لم تترك الجو الذي يهيئ ويساعد على الكتابة.

- الخوف من المدوّن والمكتوب وتفضيل الثقافة الشفوية لأنها أأمن على الحركة والعمل، ولأن ما يكتب يُخشى عليه -في ظروف العمل السري الذي يجرّم عليه القانون بأقصى العقوبات الجنائية- من الوقوع بين أيدي الأجهزة الأمنية أو الخصوم، فكان هذا العامل سببا في العزوف عن الكتابة والتدوين.

- النزعة الزهدية والتطهرية لبعض رواد العمل الإسلامي في الجزائر، فالحديث عن التأسيس أو عن الحركة يعني الحديث عن الذات، عن النفس، وكل ذلك مظنة للوقوع في «الرياء». لذلك أحجم البعض عن الحديث أو الكتابة، ولعل هذا المسلك جعل الكثيرين إلى اليوم رغم تغير الظروف، وتوفر مساحة مهمة من حرية الكتابة والتعبير يحجمون عن التأريخ لحركاتهم، أو على الأقل تقديم شهاداتهم ومذكراتهم مثلما تفطن إليه كثير من

---

(1) مولود قاسم نايت بلقاسم، شخصية الجزائر الدولية وهيبتها العالمية قبل 1830، ط1، جزءان (الجزائر: دار البعث للطباعة والنشر، 1985)، ج2، ص 362.

(2) انظر: شهادة رشيد بن عيسى في:
François BURGAT. L'islamisme au Maghreb. La voix du Sud. Edition revue etaugmentée. (France: Editions Payot et Rivages. 1995). p154.

مجاهدي حرب التحرير؛ حيث نشطت منذ مدة حركة كتابة المذكرات مثلما فعله الرائد لخضر بورقعة في مذكراته شاهد على اغتيال ثورة، ومذكرات علي كافي، وخالد نزار، وأحمد طالب الإبراهيمي، ومحمد حربي... وغيرهم.

- رغم انتفاء بعض تلك الموانع بالنسبة لبعض تشكيلات الحركة الإسلامية (حركة النهضة، وحركة حمس مثلا) فإننا لم نعلم أن هذه التشكيلات (وقد تحولت إلى أحزاب سياسية مكفولة ومحمية قانونا) بما تتوفر عليه من إمكانيات نشر وحرية كتابة... قد أنجزت في هذا الصدد كتبا أو مطبوعات عامة تعرّف بتاريخها النضالي الخاص أيام الحزب

الواحد وتعبر عن وجهة نظرها الرسمية فيه. ويبدو أن ذلك يجد بعض تفسيره في جملة من الاعتبارات التي تمنع هذه الحركات من نشر شيء مكتوب عن تاريخها حتى لا تكون مسئولة مباشرة عن كل ما يرد فيه من أحداث ووقائع (اتباع مسالك معينة، تبني مواقف خاصة في تلك المرحلة...)، وبالتالي تكون المساحة واسعة للمناورة والاختيار،كما تتيح لها التحلل مما لا ترغب في تحمله، مما يمكن أن يثيره الخصوم أو المنافسون.

3-وما جعل الوضعية أكثر سوءا الاصطدام السياسي والعسكري العنيف والدموي الذي شهدته الجزائر مطلع التسعينيات من القرن الماضي، ووفاة وهجرة واختفاء وانسحاب كثير من صانعي الظاهرة والحدث الإسلاميين، وهو ما أسهم -من دون شك- في زيادة الغموض الذي اكتنف ويكتنف تاريخ الحركة الإسلامية الجزائرية،وبقاء جانب كبير من تاريخها (الفكري والتنظيمي) معتما بسبب ضياع ميراث تاريخي هائل كان يمكن أن يتحول إلى تراث مكتوب يستعين به الباحثون في دراسة ظروف النشأة ولحظات التطور(*).

4- ويتحدث البعض(**) عن سبب آخر وجيه برأيهم يجعل من الكتابة والتأريخ للحركة الإسلامية في هذه المرحلة مشوبا بجملة من المحاذير، فالحديث عن التأسيس وتاريخ

(*) كمثال على ذلك فإن الصراع الدموي في الجزائر ذهب بالعديد من العناصر القيادية لمختلف تيارات الحركة الإسلامية الجزائرية، فمحمد بوسليماني كقيادي كبير في التيار الإخواني اغتيل على أيدي الجماعات المسلحة، والشيء نفسه حصل لقيادي تيار البناء الحضاري محمد السعيد، أما محفوظ نحناح فرغم أنه توفي بطريقة طبيعية إلا أنه لم يترك شيئا مكتوبا في هذا الصدد، والقائمة طويلة بالنسبة لمن هاجر أو اختفى أو انسحب، وحتى بعض القياديين الذين لا يزالون على قيد الحياة (محمد التيجاني بوجلخة، عبدالله جاب الله، عباسي مدني...) لم نسمع أنهم كتبوا أو يحضّرون للكتابة حول هذه القضية.

(**) مثلما أبرزه لنا في مقابلة معه مراد زعيمي أحد قدامى حركة النهضة الإسلامية.

الحركة الإسلامية هو حديث عن أماكن وعن ملابسات وعن رجالات وأشخاص وعن أحداث تاريخية لم تنته تداعياتها بعد...وبالتالي فإن إبراز تفاصيل متعلقة بهم في هذه المرحلة يمكن للأفراد أن يدفعوا ثمنها الآن، وقد تكون انعكاساته على مسارات هؤلاء وعلى مستقبل الحركة الإسلامية على الصعيدين الرسمي والشعبي وخيمة وسلبية، ذلك أن بعض الأسماء الحركية التي كان لها دور في المراحل الأولى للحركة الإسلامية قد غيرت قناعتها وأطر تفكيرها وربما التزامها بالقضية التي ناضلت لأجلها في فترة زمنية سابقة،كما أن أسماء أخرى تتواجد في هذا المكان أو ذاك من المسؤولية ضمن مؤسسات الدولة والمجتمع، لذلك فالحديث عنها من باب التأريخ لا تؤمن عواقبه على صورة ومستقبل هذه الحركة خاصة بعد ما لحقها في العشرية الأخيرة من التشويه، وعن تأمين هذه المواقع لأن كشفها هو تعرية لظهر الحركة الإسلامية.

5- إن هناك مشكلات وقضايا وظواهر كثيرة في مجتمعنا لم تحض بعد بالدراسة العلمية الرصينة لأنها -بسبب السياسات والظروف التي خبرها المجتمع الجزائري،وخبرتها معه المؤسسة البحثية الجزائرية- لا تزال من الطابوهات (Les Tabous)، أو من المحاذير التي لا ينبغي التورط فيها، ولعل موضوع الحركات الإسلامية كان واحدا منها، فقد سار علم الاجتماع ومعه بعض العلوم الاجتماعية الأخرى منذ دخولها إلى الجامعة الجزائرية في اتجاه البوصلة التي حددها الرسميون، فكانت الدراسات مرتبطة أساسا -رغبة أو رهبة- بموضوعات السلطة (التنمية، الثورات الثلاث...)[1]، وقليلا ما تخرج عنها.

كل تلك العوامل-وغيرها- جعلت البحث فيموضوع الحركة الإسلامية الجزائرية لا يلقى مداه من الاهتمام رغم أهميته القصوى، وهو ما جعل بعض الباحثين الذين غامروا بالبحث فيه يعترفون من البداية بشح ما هو متوفر حوله من معلومات، ففرنسوا بورغا مثلا يقول إن التيار الإسلامي الجزائري لا يزال «من بين التيارات التي لا نعلم عنها الكثير»[2]، وفي الاتجاه نفسه كتب محمد حربي بأننا لا نزال نعاني من قلة المعلومات المؤكدة بخصوص

(1) انظر: الطاهر سعود، «العلوم الاجتماعية في الجزائر..واقع وملامح مستقبل»، الملتقى الوطني الأول حول «علم الاجتماع في الجزائر الواقع والآفاق»، أيام5/6/7 مارس2006، قسم علم الاجتماع والديمغرافيا، كلية الحقوق، جامعة جيجل.

(2) François BURGAT.Op.Cit . p 143

الحركة الإسلامية في الجزائر[1].

لقد قادنا التنقيب ونحن بصدد إعداد بحثنا إلى العثور على قائمة طويلة من الكتابات المنجزة حول موضوع الحركة الإسلامية في الجزائر (وهو ما أشرنا إليه في هامش سابق من هذه المقدمة)، بما يوحي للوهلة الأولى بأن غرقا كتبيا سيقع فيه من يريد البحث في الموضوع، لكن من بين 624 مصدر ببليوغرافي لا نجد سوى مجموعة قليلة اهتمت بالبحث في أصول تشكل الحركة وخلفياتها الفكرية والأيديولوجية، بينما طغى على الباقي الاهتمام بحواشي موضوع الحركة الإسلامية وأطرافه دون صلبه وبؤرته، كما أولي الاهتمام بما هو آني؛ إذ ليس غريبا أن نجد أن أكثر من 95٪ من هذه الكتابات قد أنجزت بعد سنة 1990 (أي بعد أن خرجت الحركة الإسلامية نهائيا من مرحلة السرية وتحولت إلى العمل الاجتماعي والسياسي العلني)، وعندما نستعرض موضوعاتها نجدها قد اشتغلت على البحث في قضايا من قبيل: الموقف من الديمقراطية، العمل السياسي، الانتخابات... إلخ.وعندما دخل المجتمع مرحلة ما بعد إلغاء المسار الانتخابي انتقل التركيز إلى موضوعات: العنف، الإرهاب، المجازر الدموية، الجماعات المسلحة، الصراع على السلطة... ثم طغت متغيرات الوضع السياسي والاقتصادي والأمني خاصة على جل تلك الكتابات مربوطة بمتغير الحركة الإسلامية.

إنه ينبغي أن نشير هنا تلخيصا لما سبق أن البحث في موضوع الحركة الإسلامية الجزائرية يمكن أن يسير عبر مجموعة من المسارات؛ إذ يمكن الاقتراب منه عبر منحنى زمني ثلاثي الأبعاد، فيمكن أن نبحث في:

- أصول انبثاق الحركة وتشكلها.
- كما يمكن أن نبحث في واقعها وتمظهراتها الآنية.
- مثلما يمكن أن نبحث أيضا في آفاقها المستقبلية.

إذن يمكن أن ينصرف البحث إلى تتبع الظاهرة في نشأتها التاريخية وتطورها

(1) Mohammed HARBI. L'islamisme dans tous ses états. (Paris: Arcantère. 1991). p 133.

(تاريخا، وحاضرا، أو ما يمكن أن نسميه التاريخ التنظيمي)، كما يمكن أن ينصرف أيضا إلى تتبع طروحاتها الفكرية؛ أي دراسة منظومة وعالم أفكارها والإشكاليات الكبرى التي عالجتها (أو ما يمكن أن نسميه التاريخ الفكري).

ولما اشتغلت الدراسات والكتابات المشار إليها سابقا (*) على البحث في واقع الحركة الإسلامية الجزائرية بعد فترة الانفتاح (بعد أكتوبر 1988)، ودخولها مجال العمل السياسي والاجتماعي بالواجهات الحزبية والجمعوية المتعددة (الجبهة الإسلامية للإنقاذ، حركة مجتمع السلم، حركة النهضة، حركة الإصلاح...، جمعية النهضة، جمعيةالإصلاح والإرشاد..) بما سلط الضوء على هذه الحركة في بعدها الحاضر والمشهود، آثرنا نحن الاشتغال على الظاهرة في بعدها السوسيو-تاريخي، بالبحث في إرهاصاتها وأصول تشكلها وانبثاقها، على أساس أن هذه اللحظة هي لحظة مهمة في عمر الحركة الإسلامية، بل في عمر كل تنظيم أو حركة اجتماعية، لأنه بقدر ما نستوعب الآليات والأفكار المشكّلة للَبِنات الانطلاق يمكن بعد ذلك معرفة الحدود التي بقيت فيها هذه الحركة متمسكة بمنظومة أفكارها المؤسِسة، ومعرفة مدى ما طرأ عليها من تغير، وحجم ونوع هذا التغير إن حصل، وعلاقة توجهاتها الحاضرة بمنطلقات التأسيس... إلخ.

إن الوقوف على الخلفيات التاريخية والفكرية التي استمدت منها الحركة الإسلامية الجزائرية مبررات وجودها واستمرارها وطرق نشاطها...سيتيح لنا فهم كثير من ممارساتها وتوجهاتها الراهنة ومآلاتها، وهو ما نعتقد بأنه لم يحظ إلى اليوم بنصيبه المعتبر من البحث؛ إذ لا تزال هناك كثير من جوانب الغموض تلف هذه المرحلة من تاريخ الحركة الإسلامية الجزائرية (التاريخ الفكري والتنظيمي والحركي) بما يحفز على دراستها والبحث فيها.

وعلى هذا الأساس فإن قراءة الظروف التاريخية التي تشكلت فيها الحركة الإسلامية الجزائرية وتبلورت، وكذا الاطلاع على الأسس الفكرية والأيديولوجية التي انطلقت منها كفيل بفهم واستيعاب هذه الظاهرة. ولعل التركيز على الحركة الإسلامية الجزائرية ومحاولة

(*) معظم ما اطلعنا عليه فعليا من تلك الكتابات يكتفي بإلقاء نظرة سريعة على التاريخ ثم يركز بعد ذلك على فترة الانخراط في العمل السياسي، فيصبح كل العمل متجها نحو عرض ونقد برامج وتوجهات وتصريحات... هذه الأحزاب الإسلامية ومواقفها من القضايا المطروحة على المستوى المحلي أو الدولي، ثم يتم التركيز بعد ذلك على فترة العمل المسلح..

فهمها والاقتراب منها تبعا لهاتين الزاويتين أمر يستدعي بلا شك كل العناية والدرس.

انطلاقا من هذه الرؤية تأتي دراستنا للجذور التاريخية والأيديولوجية للحركة الإسلامية في الجزائر كموضوع جدير بالمطارحة العلمية والقراءة الأكاديمية، فقد حفزنا الفضول العلمي والتوق إلى ولوج عالم الحركة الإسلامية-كظاهرة من أبرز الظواهر المؤثرة في واقعنا المجتمعي المحلي والواقع الدولي،رغم الصعوبات الموضوعية والمنهجية التي تعترضنا- إلى اختيار البحث في مثل هذا الموضوع.

وقد سلكنا في الاقتراب منه وتتبعه -بقصد فهمه- المنهجية الآتية:

قسمنا بحثنا إلى مقدمة، وستة فصول، وخاتمة اشتملت على أهم النتائج التي توصلنا إليها، أما فصول الدراسة فهي كالآتي:

الفصل الأول: خصصناه للتأسيس لموضوعنا منهجيا؛ وحددنا فيه إشكالية بحثنا مقرونة بمسوغات دراستها، ومؤطرة ببيان أهمية طرح موضوع الحركة الإسلامية الجزائرية للبحث والمطارحة العلمية والنقاش الأكاديمي للوصول إلى تحقيق جملة من الأهداف المعرفية والعملية بيّناها في موضعها، ثم بينا بعد ذلك حدود الدراسة الجغرافية والزمنية، فهي زمنيا مقتصرة على الفترة من 1962-1982 ومكانيا على الجزائر. وحتى لا ننطلق من فراغ معرفي حاولنا البحث قدر الإمكان عن دراسات سابقة حول الموضوع أو مشابهة لبعض جوانبه، فتوفرت لنا مجموعة منها موزعة على حقول واختصاصات معرفية متنوعة، بين الفلسفة وعلم الاجتماع والعلوم السياسية استفدنا منها قدر المستطاع. أما عن المنهج الذي اتبعناه في دراستنا فقد تنوع بين المنهج التاريخي، ومنهج تحليل المحتوى مطعمين جهدنا بمسحة تحليلية ونقدية.

أما الفصل الثاني: فقد عنوناه بـ«الحركة الإسلامية: منازعات التصور ومسالك النظر» وهو فصل مدخلي لموضوعنا أبرزنا فيه ذلك الحوار الفكري والمعرفي حول ظاهرة الحركات الإسلامية بين الباحثين المختصين المهتمين بالظاهرة بمختلف أبعادها وجوانبها؛ بدءا بإشكالية التسمية والتعريف، ثم العوامل المولدة لها بحسب ما يتبناه كل مدخل تفسيري، وما هي الفئات الأكثر انجذابا نحوها؟، وهل تشكل الحركات الإسلامية كلا

موحدا؟ أم أنها تفترق من حيث التصور وأسلوب العمل؟... إنه فصل يعكس ما يدور حول الظاهرة من اختلاف ونزاع فكري بين المهتمين بها وهو ما أسميناه «منازعات التصور»، وما يسلكه كل باحث أو مدرسة من مسالك فكرية ومذهبية في رؤية الظاهرة وهو ما أسميناه «مسالك النظر». ولا يخفى أن العناصر المعرفية التي احتوى عليها هذا الفصل تشكل أساس الانطلاق في أي مناقشة لموضوع الحركات الإسلامية.

في الفصل الثالث: الموسوم بـ«المجتمع الجزائري قبل الاستقلال:مدخل تاريخي»حاولنا تتبع التغيرات التي طرأت في نطاق المجتمع الجزائري عبر 130 سنة من الاستعمار الفرنسي، وما أحدثه المشروع الاستعماري من آثار على مختلف أبنية المجتمع الجزائري الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، وهو يشكل مثلما يدل عليه العنوان فصلا مدخليا مؤسّسا للفصلين اللاحقين؛ إذ لا يمكن في رأينا أن نتحدث عن حركة إسلامية جزائرية بعد 1962من دون أن يسبق ذلك عرض وتحليل تاريخي مركز للظروف الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والسياسية الموروثة عن العهد الاستعماري، ومدى انعكاسها على فلسفات التغيير للحركات الاجتماعية التي تشكلت أثناء وبعد استرجاع السيادة الوطنية. إذاً تحدثنا في هذا الفصل عن فترة التواجد الاستعماري وأوضاع المجتمع الجزائري الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والسياسية، ثم عن طبيعة هذه الأوضاع عشية الاستقلال وكل ذلك للتعرف على الدوافع والمؤثرات التي حفزت على بروز الظاهرة الإسلامية على مسرح الحياة الاجتماعية الجزائري.

أما الفصلان الرابع والخامس: وهما على التوالي موسومان بـ«الحركة الإسلامية الجزائرية:إرهاصات النشأة، وسياقات التشكل»، و«الحركة الإسلامية الجزائرية:الجماعات الرئيسية، حدود الاقتراب والافتراق»، فهما الفصلان المركزيان في الدراسة؛ حاولنا فيهما -بما أتيح لنا من وثائق وشهادات ومراجع- تتبع البدايات الأولى للحركة الإسلامية ومجالات نشاطها وطرق ووسائل عملها وكذا مراحل تشكلها منذ 1962 إلى بدايات الثمانينيات، وهو ما كان مناطا للبحث في الفصل الرابع، بينما تتبعنا في الفصل الخامس الجماعات الرئيسية الثلاث المشكلة لجسم الحركة الإسلامية في الجزائر، وهي جماعة البناء الحضاري، وجماعة الشرق أو الإخوان المحليين، وجماعة الإخوان العالميين، وقد حاولنا

قدر المستطاع-أيضا- تتبع البدايات الأولى لهذه الجماعات وأهمروادها وأفكارها ومصادر تلقيها، كما حاولنا إبراز بعض نقاط الاشتراك والافتراق بينها. أما الفصل السادس والأخير فقد حاولنا فيه-قدر الإمكان- تحليل جانب من البناء الفكري والأيديولوجي للحركة الإسلامية الجزائرية. ونظرا لقلة ما وقفنا عليه مما هو متوفر من المادة النظرية والمنتج الفكري والأيديولوجي الذَين من الممكن الاشتغال عليها لإبراز بعض إسهامات الحركة الإسلامية في الجزائر حول بعض القضايا المطروحة في الساحة الإسلامية الجزائرية خلال الفترة 1962-1982 فقد لجأنا إلى الاستعانة بما توفر لنا من تلك المادة. وتركز ذلك بالخصوص على تحليل محتوى مجلة التهذيب الإسلامي، وعلى قراءة في بعض إسهامات الشيخ عبد اللطيف سلطاني كواحد من أعلام هذه الحركة في تلك الفترة.

في الأخير ينبغي أن ننبه إلى أن إعدادنا لهذا البحث لم يمر من دون الوقوع تحت طائلة بعض الإكراهات والعوائق والصعوبات نذكر من بينها:

- عائق الحصول على مصادر (وثائق) مكتوبة:من أكبر العوائق التي اعترضتنا في بحثنا هذا عائق الحصول على مصادر مكتوبة يمكن بالرجوع إليها التعرف إلى الأفكار الكبرى التي تمثلتها الحركة الإسلامية في الجزائر في الفترة بين 1962-1982 بمختلف تنظيماتها واتجاهاتها، وبالتالي الكشف عن أبعاد أيديولوجيتها ومذهبيتها اتجاه بعض القضايا والمشكلات ذات الصلة بالمرحلة التاريخية مجال الدراسة. ونقصد بالمصادر المكتوبة: الكراسات الحركية أو المطبوعات والرسائل... وهو ما لم نعثر عليه إلا نادرا، بل وحتى ما عثرنا عليه كان ناقصا من أحد الوجوه. فمجلة التهذيب الإسلامي التي كانت تصدرها جمعية القيم لم نتحصل على كل أعدادها رغم ما بذلناه من جهد في هذا الاتجاه، سواء على مستوى مكتبة الجزائر أو الأرشيف الوطني، أو بعض المكتبات الجامعية الأخرى، وما تحصلنا عليه من أعداد كان قد سلّم لنا بعضه الأستاذ عمار طالبي، والباقي تحصلنا عليه-بوساطة منه- من مقر نادي الترقي، وقد كانت الأعداد الأخيرة -للإشارة- في وضعية جد مؤسفة وتعاني الإهمال.

أما مجلة ماذا أعرف عن الإسلام الصادرة عن مسجد الطلبة بالجامعة المركزية- والتي كنا نود إنجاز تحليل لمحتواها- فرغم بحثنا المكثف إلا أننا لم نعثر إلا على عدد

واحدمنها أو عددين من مجموع يقترب من خمسة عشر عددا، فالبعض منها كما قيل لنا تم سحبها-لأسباب نجهلها- من مكتبة جامعة الجزائر. ومن اتصلنا بهم ممن يمكن أن يتوفروا على أعداد منها أجابونا بالسلب. وهو ما حتم علينا في الأخير التفكير في استراتيجية بحثية جديدة لتغطية الشق الثاني من البحث والمتعلق بأيديولوجية الحركة الإسلامية الجزائرية.

- عائق القبول بإجراء المقابلة: لتغطية النقص المسجل على مستوى الكلمة المطبوعة لجأنا إلى استخدام أسلوب آخر هو الكلمة المسموعة عبر أداة المقابلة. وطبعا لم يكن إجراء هذه المقابلات-على قلتها- في المتناول، فالموضوع المبحوث ليس بالموضوع السهل الذي يلقى الترحيب من الجميع، وخاصة بعدما خبره مجتمعنا في السنوات الماضية من تجربة مؤلمة كان للحركة الإسلامية بعض المسؤولية فيها، لذلك بقي التحسس اتجاه كل ما يمت بصلة إلى هذا الموضوع قائما. وقد سجلنا ذلك حتى عند بعض من استجوبناهم؛ إذ عندما تحاول مناقشة بعض القضايا ذات الصلة به يقال لك إن الوقت مازال لم يحن بعد، وتسمع اللازمة التالية تتكرر: الأحداث التاريخية لا تدرس إلا بعد أن يمر عليها 50 سنة كما يقول المؤرخون.

وإن كنا سجلنا تعاونا كبيرا من بعض هؤلاء، إلا أن بعضهم لم يكن سهل المراس، فقد اضطررنا في العديد من المرات إلى استخدام الوسائط لأجل الظفر بمقابلة أو لقاء، وكم حضرنا لمواعيد جرى الاتفاق عليها مسبقا باليوم والساعة ونتنقل لأجل عقدها لكنها تلغى في آخر لحظة بسبب هذا المبرر أو ذاك. كما أن هناك من المبحوثين من اتصلنا بهم لعديد المرات وأجابونا بالإيجاب ووعدونا بالتعاون، لكن شيئا من ذلك لم يحدث رغم أننا بقينا نتواصل معهم، ونذكّرهم في كل مرة ولكن من دون نتيجة. وقد فوّت علينا عدم تعاونهم- لأسباب لا نعرفها-كثيرا من المعلومات والبيانات الثرّة التي لو توفرت لنا لكان البحث قد تعمق أكثر في جملة من مباحثه وعناوينه.

- عائق دقة وصدقية المعلومة: بمعنىأن بعض من أنجزنا معهم المقابلات إما يحجمون عن الإجابة عن بعض الأسئلة التي نوجهها نظرا لحساسيتها بالنسبة إليهم، أو أنها تتعلق بملابسات وظروف يرون أنه لم يحن الوقت بعد للحديث عنها، أو تفصيلها، وبخاصة ما تعلق منها بذكر أسماء بعض الفاعلين الإسلاميين؛ حيث كثيرا ما طلب منا عدم ذكر اسم

الشخص في البحث، هذا في حالة ما إذا صرح لنا باسمه. كما أن عديد الأسئلة المقدمة في هذا الصدد لم يتم الإجابة عليها رغم أننا أعددنا دليلا مفصلا لكل مقابلة نلتقي فيها مع المستجوبين؛ بحيث بقيت كثير من مناطق الظل أو علامات الاستفهام عن بعض القضايا التي حاولنا الإلماع إليها قائمة، وهو ما يمكن الوقوف عليه في جوانب البحث، وخاصة فيما تعلق منها بالحركات الثلاث كبؤرة للدراسة.

إضافة إلى ماسبق هناك عائق آخر هو عائق صدقية المعلومة، فنظرا لتباعد الأحداث ومرور فترة زمنية معتبرة عليها والاعتماد على الذاكرة يجيبنا بعض المبحوثين عن الأسئلة لكن أحيانا يتراجع المبحوث لسبب أو لآخر تارةبدعوى عدم تأكده الصريح من المعلومة التي يدلي بها، وتارة بالإحجام عن ذكرها لهذا الاعتبار أو ذاك.

في الأخير نسجل أن طموحنا ونحن بصدد إنجاز هذا البحث كان أكبر، وأملنا كان أوسع لإنجازه بأفضل مما هو عليه الآن وعلى هذه الصورة، لكن الإكراهات السابقة وغيرها مما لا يتسع المجال لذكره قد حال دون ذلك. على أننا نطمح في دراسات لاحقة إلى استكمال البحث في موضوع الحركة الإسلامية في الجزائر بعد 1982، لأن هذه الدراسة التي أنجزناها تدخل في سياق مشروع أكبر نطمح إلى تحقيقه مستقبلا. مشروع يعيد رسم وتشكيل صورة هذه الحركة مثلما فعله قبل ذلك المؤرخ أبو القاسم سعدالله في دراساته حول الحركة الوطنية الجزائرية قبل 1954. فالحركة الإسلامية في الجزائر هي فاعل من الفواعل المؤثرة في مستوى التاريخ الجزائري المعاصر، وينبغي أن تحظى-مثل غيرها من الفواعل- بالاهتمام والبحث، وذلك ما نحاوله وندعو إليه.

الفصل الأول

موضوع الدراسة: التأسيس المنهجي

مشكلة الدراسة

شهد المجتمع الجزائري مثل غيره من المجتمعات الإسلامية منذ ما يزيد عن ثلاثة عقود ظاهرة مهمة وشديدة التعقيد كان لها حضور فاعل وتغلغل معتبر بين مختلف شرائح هذا المجتمع وفئاته الاجتماعية، وتأثيرها الواضح في عديد جوانبه الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسة.

إنها ظاهرة الحركة الإسلامية؛ فقد برزت هذه الأخيرة كظاهرة اجتماعية وثقافية وسياسية تجسدت مظاهرها في العديد من الصور: في الممارسات الواسعة الفردية والجماعية للشعائر الدينية؛ وفي العودة المكثفة لشرائح وفئات عريضة من الناس إلى الدين؛ وفي زيادة كم المساجد والمصليات والمراكز الدينية؛ والعودة الملحوظة لقيم ورموز وتصورات وأنماط من السلوك الديني كان الكثيرون يتصورون أنها قد ولت إلى غير رجعة، لِماَ استقر لديهم من أن الدين والقضايا ذات الصلة به أصبحت شيئا من الماضي. وأن الابتكارات الظافرة للعلم والتكنولوجيا، وأنماط الحياة الجديدة المنبثقة عنها قد ذهبت بها لتصبح شيئا من التاريخ. كما برزت هذه الأخيرة-أيضا- في أنماط جديدة من السلوك لم تكن مألوفة لدى الشرائح التقليدية أو الفئات المسنة، مما حدى ببعضهم إلى اتهام المنتمين إليها والمتعاطفين معها بأنهم مبتدعةُ دينٍ جديد (ارتداء الحجاب بدل الحايك، الطريقة غير الاعتيادية في الوقوف والجلوس أثناء الصلاة (القبض بدل السدل، جلسة الاستراحة) بعض الممارسات الدينية الأخرى التي لم يتعود عليها عامة الناس في الجزائر قبل هذه المرحلة).

وازداد حضور هذه الأخيرة (الحركة الإسلامية) وتأثيرها الملحوظ بعد ولوجها مجال العمل الحزبي السياسي ومجال العمل النقابي والمطلبي، وبالخصوص بعدما دخلت الجزائر مرحلة الانفتاح السياسي والتعددية الحزبية التي أثمرها الضغط والاحتجاج الشعبي في أكتوبر 1988؛ حيث عرفت الحركة الإسلامية بداية خروجها من دائرة العمل السري إلى دائرة العمل الجماهيري العلني. واتسع نطاق نشاطها متجاوزا حقل العمل الوعظي والدعوي الشعبي إلى حقل العمل السياسي الرسمي، فأنشأت لها واجهات للعمل الجمعوي الاجتماعي والثقافي (الإرشاد والإصلاح، النهضة...) وواجهات للعمل السياسي الحزبي (الجبهة

الإسلامية للإنقاذ، حركة حماس، حركة النهضة الإسلامية...).

إلا أن المثير للانتباه هو أن العديد من المراقبين والدارسين للظاهرة الإسلامية في الجزائر، ومنها ظاهرة الحركات الإسلامية انصرفوا تحت وطأة ما عاجلهم من بروز طفري ومتلاحق لهذه الأطر الرسمية الحزبية والجمعوية الرافعة للشعار الإسلامي، إلى الاهتمام بالبعد الحاضر لهذه الظاهرة كأنما هي وليدة مرحلة ما بعد 1988، ووليدة الاحتجاج الشعبي المتفجر تحت ضغط مفاعيل الأزمة الاقتصادية والمالية التي مست الجزائر بدءاً من منتصف الثمانينيات. لذلك راح الكثير من الدارسين يركّزون جهودهم البحثية على هذه المرحلة غير ملتفتين إلى أن هذه الحركة الاجتماعية التي ظهرت بقوة مكتسحة الشوارع والساحات بمسيرات احتجاجية، وأعمال استعراضية؛ ومحركة لكتل جماهيرية ضخمة في العديد من المناسبات؛ ثم أخيرا عندما حظيت بأغلبية انتخابية كادت تغير المشهد السياسي الجزائري لولا تدخل الجيش عشية 1992 وسيطرته على الساحة السياسية إلى حين. أمام هذا الظهور الظافر للحركة الإسلامية واكتساحها في سنوات قليلة (من 1988 إلى 1992) للعديد من المجالات والمؤسسات، طرح البعض عديد التساؤلات حول من يكون هؤلاء الإسلاميون؟.

وإذا كان البعض قد شغله -وهو يجيب عن هذا السؤال- المثال والأنموذج الإسلامي الجزائري وهو يتفاعل مع المعطى السياسي، ويدخل الانتخابات، ويشارك في العمل النقابي والجمعوي، ويناضل عبر العمل الصحفي، ويستخدم أساليب الضغط والمطالبة والمغالبة السياسية. ثم شغله المثال الجزائري وهو ينزلق ويتورط تدريجيا في العنف في زحمة رد فعله الدفاعي على التدخل السياسي للمؤسسة العسكرية وإلغائها للمسار الإنتخابي. ثم وهو ينتقل (أي الحركة الإسلامية الجزائرية، أو على الأقل بعض أجنحتها) سريعا في مسار العمل المسلح الذي تكثف وتوسع ليأخذ شكل حرب أهلية كادت تقضي على الدولة والمجتمع[1]. إذا كان البعض قد شغله كل ذلك فإن قلة من هؤلاء من اهتم بالبحث بعمق في أصول هؤلاء

---

(1) في دراستهم للحدث الجزائري بعد إلغاء المسار الانتخابي مال العديد من الباحثين إلى اعتبار ما حصل في الجزائر بعد 1992 حربا أهلية بكل ما تحمله هذا المفهوم من معنى، انظر في ذلك مثلا: لويس مارتيناز، الحرب الأهلية في الجزائر، ترجمة: محمد يحياتن (الجزائر: منشورات مرسى، دت). والكتاب للإشارة مستل من أطروحة للدكتوراة في العلوم السياسية أشرف عليها جيل كيبل وصدر في كتاب بالفرنسية سنة 1998.

الإسلاميين، وفي الجذور التاريخية لحركاتهم، وفي طبيعة مشاريعهم وخلفياتهم الفكرية والأيديولوجية، وحول أهم اتجاهاتهم وأبرز قياداتهم.

لذلك عادة ما نجد تغطية موسعة للفترة التي تحولت فيها الحركة الإسلامية الجزائرية إلى لاعب مهم على مسرح الحياة السياسية الجزائرية، وبالخصوص بعد 1988 أو قبل ذلك بقليل. كأنما هذه الحركة هي وليدت ظرفية تاريخية ترجع إلى مرحلة الانفتاح السياسي، دون أن تكون لها سوابق في تاريخ الجزائر الحديثة ترتد بها ليس إلى مرحلة ما بعد 1988 أو مرحلة حكم الرئيس الشاذلي بن جديد فحسب، بل إلى مرحلة ما بعد الاستقلال، وربما إلى مرحلة سابقة عليها بكثير؛ أي إلى مرحلة التواجد الاستعماري الفرنسي.

إنه فيما يتعلق بالحركة الإسلامية في الجزائر يمكن اعتبار الفترة الممتدة من 1962 إلى 1982 أي من بداية الاستقلال إلى بداية الثمانينيات وهي الفترة التي تركز عليها هذه الدراسة- فترة معتمة من جهة الدراسات التاريخية والسوسيولوجية التي تناولت الحركة الإسلامية الجزائرية بالبحث والدراسة.

وإذا كانت الفترة السابقة على مرحلة الاستقلال قد عرفت أول وجود منظم لهذه الحركة ممثلا في جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، أو ما يمكن أن نسميه بأسلاف الحركة الإسلامية الجزائرية. فإن ما فرض انبثاق هذه الحركة في ذلك الوقت بالذات، وبشكلها الجماعي المنظم، هو طبيعة تلك المرحلة التاريخية من عمر المجتمع الجزائري. وهي -مثلما هو معلوم- مرحلة الصراع مع المشروع الاستعماري الفرنسي الذي وصل إلى مرحلة متقدمة من محاولة بتر الكيان الجزائري عن إطاره الحضاري العربي الإسلامي وإلحاقه بالكيان الثقافي والحضاري الغربي. بعد أن تمت له عملية إحكام قبضته الاقتصادية والإدارية والسياسية من خلال سياسة ممنهجة ومركزة من التفكيك الاجتماعي والاقتصادي والثقافي التي استمرت منذ 1830 إلى منتصف القرن العشرين.

مثّلت جهود الحركة الإصلاحية بعامة وجهود جمعية العلماء المسلمين بخاصة رد الفعل الثقافي المنظم اتجاه المشروع الاستعماري، واستمرت -برغم ما جابهها من إكراهات، وما نالها من التضييق والمنع- في الدفاع عن مكونات ومقومات الهوية الجزائرية ممثلة في ثلاثية «الإسلام ديني والعربية لغتي والجزائر وطني» إلى حين اندلاع الثورة

التحريرية؛ حيث اندمجت الجمعية ضمن جبهة التحرير الوطني إلى جانب القوى الوطنية، ومختلف أجنحة وتيارات الحركة الوطنية الموروثة عن مرحلة المقاومة السياسية قبل 1954 تجاوبا في ذلك مع مقتضيات المرحلة الجديدة من الصراع مع النظام الاستعماري.

لقد شكّلت المرحلة السابقة على 1962-برغم ما اعتورها من الحزازات والخلافات- مرحلة التوحد والنضال المشترك.لكن مرحلة الاستقلال وإعادة البناء الوطني أفرزت واقعا جديدا كانت بعض ملامحه السياسية والفكرية قد بدأت تتشكل وتتبلور في أخريات أيام الجزائر مع الاستعمار الفرنسي، عندما طرحت للنقاش مسائل متعلقة بشروط وآليات المرور والانتقال إلى مرحلة بناء الدولة الوطنية. عندها دخلت مختلف مكونات الحركة الوطنية الجزائرية بزعاماتها وفصائلها وحساسياتها السياسية والأيديولوجية في مرحلة جديدة للعب دور على مسرح الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية في جزائر الاستقلال.

ولأن انتقال السلطة لم يتم وفق آليات التداول الديمقراطي، ولم يكن يحظى بإجماع الجميع؛ إذ كان الحسم لصالح الطرف الأقوى عصبة، فقد دشنت هذه اللحظة الانتقالية بداية مرحلة جديدة. أهم ما ميزها هو الخلاف والصراع على جملة من القضايا كان من بينها مسألة الاختيارات الكبرى للدولة الجزائرية،وطبيعة وشكل المجتمع المزمع بناؤه وتشكيله.

وإذا كانت هذه الفترة (1962-1982) تعتبر من زاوية معينة فترة إعادة البناء الوطني، ووضع أسس الدولة الوطنية بعدما لحقها من التغييب طيلة 130 سنة من الحكم الاستعماري؛ وفترة إعادة تشكيل وتأهيل مؤسساتها القاعدية الإدارية والاقتصادية والمدنية والعسكرية. وإذا كانت هذه الفترة أيضا فترة الاستفراد بالحكم في ظل نظام الحزب الواحد، وفترة القهر السياسي وأحادية الرؤية في المجال الثقافي والاجتماعي والاقتصادي، فإنها في المقابل تعد فترة خصبة لجهة ما برز فيها من المعارضات السياسية والثقافية وحتى المسلحة؛ حيث كانت فترة مقاومة ودفع لجهة التعبير عن مواقف مخالفة لتوجهات السلطة واختياراتها إزاء كثير من المسائل والقضايا، وعلى رأسها المسألة الثقافية واللغوية ومسألة الحرية السياسية. فقد شهدت الجزائر حركية معارضتية من عديد الفاعلين الثقافيين والسياسيين. ويمكن الحديث في هذا الصدد عن المعارضات السياسية التي دشنها بعض

الآباء المؤسسين للثورة ضد النظامين البنبلي ثم البومديني، وعلى رأسها معارضة بوضياف، وكريم بلقاسم، ومحمد خيضر، وحسين آيت أحمد، ثم معارضة الشيخ البشير الإبراهيمي.

وإذا كانت هذه المعارضات قد اكتست طابع رد الفعل المباشر بالتصريح المضاد (الإبراهيمي...) أو النشاط السياسي المعارض (بوضياف، خيضر، كريم بلقاسم..) أو حتى إعلان العصيان والتمرد (آيت أحمد، شعباني، الزبيري..)، فإن قوة جهاز الدولة-الجيش-الحزب قد قضى على كل هذه المعارضات، وألجأ غيرها إلى البحث عن أساليب أخرى للعمل والنضال.

ذلك ما لجأت إليه بعض الفعاليات الثقافية والدينية الجزائرية عندما اختار بعضها النشاط الثقافي والديني العلني في حدود لا تثير النظام السياسي، ولا تتعارض مع طموحاته واختياراته الكبرى. ولكن حرص هذا الأخير على الهيمنة على كل المجالات المتاحة وعلو صوته على كل الأصوات الأخرى لم يترك فضاء النشاط متاحا حتى أمام هذه الفعاليات.

وأمام المضي في مشروع بناء الدولة الوطنية تبعا للرؤية التي تبنتها سلطة ما بعد الاستقلال، وأمام ما برز بأنه توظيف للرموز الوطنية في سياق مساجلات الصراع على الحكم بحثا عن تعضيد الشرعية المنقوصة، وأمام محاربة كل تعبير حر عن الإسلام، يختلف عن ما تتبناه الأيديولوجيا الرسمية في هذا الشأن،بدأت تتكون أولى الجهود المناجزة للنظام في هذا الصدد.

إنه إذا كانت الحركة الإسلامية قد عرفت أول وجود منظم لها مع جمعية العلماء- وهو ما نبهنا إليه سابقا- وشكّلت بذلك رد فعل ثقافي ضد مشروع استعماري احتوائي، فإن وجود هذه الأخيرة (أي الحركة الإسلامية) وطرق نشاطها ونضالها ارتبط بشكل كلي في هذه المرحلة(مرحلة ما بعد الاستقلال) بتجربة الدولة الوطنية، وبطريقة نخبتها الحاكمة في ممارسة السلطة، وفي أسلوبها في التعامل مع مختلف القضايا الاجتماعية والسياسية والثقافية.

لقد وضعت الجمعية كهيكل منظم موضع المنع، وامتصت بعض فعاليتها ضمن أجهزة الدولة الوليدة. وحاولت النخبة الحاكمة بمختلف أساليبها إدماج وظيفة الجمعية

ضمن وظائف الدولة، مستخدمة في ذلك أساليب الجذب و/أو الإكراه. غير أن سير النظام الجزائري في هذه المرحلة باتجاه اعتناق بعض الخيارات والتوجهات، وخاصة في الميدان الأيديولوجي والثقافي حفز أسباب الاحتجاج للبروز، وبالخصوص على موقفه من الإسلام، وعلى سياساته الدينية والثقافية.

أمام هذه المستجدات برز الإسلام كعنصر في معادلة الشد والجذب، وعاملا للاختلاف بين نخب سياسية وثقافية تتدافع لجهة انتصار هذا الطرح أو ذاك. ورغم محاولات النخبة الحاكمة الظهور بمظهر من يتبنى الموقف الوسط إلا أن الأمر على الأرض كان يسير باتجاه تشكل وتبلور رد فعل إسلامي أخذ أشكالا متعددة تنوعت بين الشجب، والرفض العلني، إلى العمل الحركي السري.

ضمن هذا السياق بدأت نخب من الشباب المثقف هنا وهناك تتجمع وتنتظم لتنهض بعمل يعطي لمقومات الهوية الوطنية وعلى رأسها العربية والإسلام مداها من التثمين والاهتمام، واصلة بذلك جهدها بجهد كان قد سبقها في مرحلة ما قبل الاستقلال هو جهد جمعية العلماء.

لكن إذا كانت تجربة جمعية العلماء المسلمين الجزائريين قد انطلقت في جهدها موظفة الإسلام كعامل أساسي في معادلة الصراع مع الاستعمار، ومتوسلة في ذلك بالعديد من الوسائل التي تنسجم مع طبيعة ومقتضيات تلك المرحلة. فإن «النخب الإسلامية الجديدة» التي ورثت هي الأخرى الحقل (العمل النضالي) والهدف (ترقية الإسلام وإدماجه في مختلف جوانب الحياة) تختلف عن النخبة الإصلاحية اختلافا نوعيا سواء في طرق التفكير، أو التنظيم، أو النضال والحركة لسبب أساسي هو اختلاف طبيعة الظروف التاريخية، ونوع التحديات المفروضة.

فإذا كان الخصم بالأمس هو النظام الاستعماري ومعارضتُه ناشئةً أصلا من اعتدائه على الأرض وعلى الدين والقيم.. فإن الخصم اليوم هو النخب «العلمانية واليسارية» المتنفذة؛ التي أصبحت -بعد أن توج الكفاح الوطني بالانتصار السياسي على الاستعمار- وريثة له. وغدت أفضل من يضمن استمرارية هيمنته اللغوية والثقافية حينما عبّرت عن مجال القومية والإنية باستخدام مفردات مستمدة من الشفرات والدلالات الغربية كما

أوضح ذلك فرانسوا بورغا[1].

إذاً ستشهد الفترة التي أعقبت الاستقلال مباشرة بداية ارتسام الملامح الأولى لحركة إسلامية هي في طريق النشأة والظهور، وستظل السنوات اللاحقة من فترة حكم الرئيس ابن بلة وخاصة من فترة حكم الرئيس بومدين فترة نمو وإيناع وتوسع لهذه الحركة. وسوف يمتد نشاطها لينتقل من مجرد عمل تلقائي إلى عمل جماعي ما انفك يكتسي طابع التنظيم والتمأسس حتى تحول إلى تيار شعبي ضخم عندما تبلغ هذه الأخيرة عقد الثمانينيات والتسعينيات.

وإذا كان أنصار المستقبل بالنسبة للجبهة الإسلامية للإنقاذ كما يقول بورغا قد بقوا منحصرين مدة طويلة في إطار السرية لا يخرجهم منها إلا الأضواء التي تسلطها عليهم الأنباء المتعلقة بالأحداث القانونية، فإنه بوسعنا اليوم أن نتساءل عن هؤلاء وأن نسلط على تلك الفترة المعتمة من تاريخ الحركة الإسلامية الجزائرية المعاصرة ضوء البحث العلمي على اعتبار أن هذا التاريخ هو جزء من تاريخ المجتمع الجزائري المعاصر يحتاج إلى الحفر حوله وتعريته لفهم بعض فصوله.

إن البحث في جذور الحركة الإسلامية الجزائرية خلال الفترة الممتدة من 1962 إلى 1982 يكشف لنا عن الكيفية التي طرحت بها شرائح معينة من نخب المجتمع الجزائري في تلك المرحلة بعض القضايا الأساسية للمجتمع، ومنها قضية الهوية، والموقف من الإسلام، والاختيارات الكبرى لدولة الاستقلال.

إن البحث في الجذور التاريخية للحركة الإسلامية في الجزائر-باعتبارها عاملا فاعلا وأساسيا في ساحة المجتمع الجزائري-سيوقفنا على الظروف التي تشكلت فيها هذه الأخيرة، وكذا على الأسباب والدواعي التي أدت إلى بروزها وتبلورها كأحد عناصر التغيير الاجتماعي الذي عرفه المجتمع الجزائري طيلة عقود ما بعد الاستقلال والعقدين الأخيرين منها خاصة.

كما أن الوقوف على الخلفيات الفكرية والأيديولوجية التي استمدت منها هذه الحركة

---

(1) فرانسوا بورغا، الإسلام السياسي صوت الجنوب،ط2 (القاهرة: دار العالم الثالث،2001)، ص 81.

مبررات وجودها واستمرارها وطرق نشاطهاسيتيح لنا فهم كثير من ممارساتها وتوجهاتها الراهنة. على أن كل ذلك سيقودنا في نهاية المطاف إلى فهم كلي وأعمق لما يحدث اليوم في مجتمعنا.

وابتناء على ما سبق فإن إشكالية دراستنا ستتمحور حول محاولة الإجابة عن التساؤلات المركزية الآتية:

1- ما هي الظروف التاريخية التي تولدت فيها الحركة الإسلامية في الجزائر؟ وما هي السياقات التي تشكلت فيها؟

2- هل ولدت الحركة الإسلامية في الجزائر كردة فعل على واقع سياسي واجتماعي وثقافي لدولة ما بعد الاستقلال؟ أم هي استئناف لجهود سبقتها في التاريخ الجزائري؟

3- هل جاء ظهور الحركة الإسلامية، كرد فعل على الخيار الإيديولوجي الاشتراكي، واعتباره مذهبا غريبا عن الإسلام؟

4- ما هي العوامل المباشرة التي ساعدت على نشوء الحركة الإسلامية كتيار يشتمل على حد أدنى من التنظيم؟

5- هل كانت في انبثاقها الأول متميزة في بنائها وتركيبتها، أم حاكت نظيراتها في العالم الإسلامي؟ أو بشكل آخر هل الحركة الإسلامية الجزائرية تعكس نظيرتها المشرقية؟ أم إن هناك أوجها للتميز؟ وإذا كانت هناك أوجه للتميز فما هي؟ تنظيمية وحركية، أم فكرية؟

6- إذا كانت تنظيمية فمتى بدأ هذا التنوع التنظيمي في مستوى هذه الحركة؟

7- ما هي المراحل التي مرت بها الحركة الإسلامية في الجزائر؟

8- ما هي الخلفيات الأيديولوجية التي استندت إليها، ولماذا؟

9- من هم هؤلاء الذين أسسوا للحركة الإسلامية في الجزائر؟

10- ما هي الأصول الثقافية التي ينحدر منها روادها الأوائل؟

11- ما هي طبيعة تكوينهم؟

12- ما هي خلفياتهم اللغوية؟ معربون؟أم مفرنسون؟ مزدوجو أم متعددو اللغة؟

13- لمن كانوا يقرأون؟

14- بمن تأثروا من الكتّاب والمفكرين؟

15- ما هي آليات عملهم وطرق تحركهم خلال تلك الفترة؟

16- هل هي حركة أم حركات؟ وإذا كانت كذلك فما هي الاختلافات الفكرية والأيديولوجية بينها؟

ذلك ما سيكون مناطا للبحث والمساءلة في دراستنا هذه.

أهمية الدراسة

تنبع أهمية هذه الدراسة من عدة اعتبارات يمكن أن نختصرها في ما يلي:

1- إنه - في حدود اطلاع الباحث وعلمه - لا توجد دراسات سابقة تناولت هذا الموضوع وبالكيفية التي عرضنا لها، ولكن هذا لا يمنع من وجود بعض الدراسات التي تناولت بعض جوانبه والتي حاولنا توظيفها والاستفادة منها قدر المستطاع في دراستنا هذه.

2- إن هذه الدراسة ستعتمد على منهجية تقوم على أساس المزاوجة والجمع بين الكتابات النظرية التي تناولت الموضوع وكذا الشهادات الحية للرواد الذين أسسوا لهذه الحركة بمختلف تنوعاتها الفكرية والتنظيمية وفق التحديد الذي قدمناه لمفهوم الحركة الإسلامية، وذلك اقتناعا منا أن هذا المدخل من شأنه أن يعزز جوانب الدراسة ويقود إلى نتائج أكثر دقة وشمولا.

3- إن هذه الدراسة تسهم في بناء قاعدة معلومات عن ظاهرة الحركة الإسلامية في الجزائر من خلال المصادر التي توفرت لها (مكتوبة وشفهية) وهو ما يمكن أن يسهم في تدعيم دراسات مستقبلية حول جوانب أخرى من الموضوع. وهو ما من شأنه أيضا أن يعزز عملية التراكم العلمي لمكتبة الدراسات التي تعنى بمثل هذه الموضوعات.

4- تبدو أهمية الاهتمام بالحركة الإسلامية بحثا ودراسة نظرا لأنها ذات تأثير

عميق في طبقات وشرائح اجتماعية عريضة، وأصبحت هذه الحقيقة في العقدين الأخيرين من تاريخ المجتمع الجزائري واضحة (سواء من حيث التأثير الفكري أم السياسي)، على خلاف بعض التيارات الحركية والأيديولوجية الأخرى التي لم يتح لها ذلك. فأصبح فهم بعض قضايا المجتمع متعلقا أساسا بفهم القوى التي تؤثر فيه والتي منها على الخصوص الحركة الإسلامية.

أهداف الدراسة

يمكن أن نحدد جملة من الأهداف التي تسعى هذه الدراسة إلى تحقيقها:

1- رصد الظروف التي أسهمت في انبثاق الحركة الإسلامية في الجزائر وتحديد السياقات التي تشكلت فيها. وهنا تنطرح جملة من الطروحات تحاول كلها إعطاء تفسير لذلك، فمنها ما يؤكد على العامل الثقافي ومنها ما يؤكد على العامل السياسي... وستحاول الدراسة مناقشة هذه الطروحات والكشف عن مدى صحتها.

2- إن التركيبة التنظيمية المشاهدة اليوم في الحقل السياسي تكشف عن تنوع يمكن أن يكون له ارتداد في التاريخ، بمعنى أن هنا كعوامل مباشرة ساعدت على نشوء الحركة الإسلامية كتيار يشتمل على حد معين من التنظيم، لذلك ستحاول الدراسة رصد وتتبع أبرز اتجاهات الحركة الإسلامية والكشف عن الخلفيات الأيديولوجية التي استندت إليها.

3-محاولة تدعيم المكتبة الجزائريةبعمل علمي موثق حول موضوع الحركة الإسلامية الجزائرية يسد بعض النقص الملاحظ حول هذا الموضوع الحساس وخاصة في الفترة المختارة كمجال زمني للدراسة أي للفترة الممتدة بين 1962-1982.

أسباب ودواعي اختيار موضوع الدراسة

يقول أحد المفكرين «لست كاتبا بالمعنى المهني الذي صاحبه يبحث عن الموضوع ليخرجه للناس ولكني أشعر بواقع من حولي فيدفعني لإخراجه للناس»، وعلى هذا الأساس فإن الذي دعانا إلى ولوج عالم هذا الموضوع ومحاولة بلورته في شكل دراسة علمية أكاديمية عدة أسباب نذكر من بينها:

1- الواقع الدولي الذي أصبح يركز كثيرا-خاصة في العقد الأخير من القرن العشرين المنصرم وبداية هذه الألفية الجديدة- على القوى الدولية الناشئة في ساحة العالم الجديد وفي مقدمتها ما يصطلح عليه اليوم بالخطر الأخضر أو الرابطة الكونفوشيوسية—الإسلامية بتعبير صامويل هنتنغتون تلك التي ستناجز الغرب على الصدارة العالمية في الآفاق المستقبلية. هذه القوى التي تعتبر الحركات الإسلامية أو الأصولية المغذي الأساسي لها في رأي كثير من منظري القرن الحادي والعشرين. ولعل مما ضاعف الاهتمام بهذه الحركات بشكل يثير الانتباه الصدمة التي تعرضت لها الولايات المتحدة الأمريكية في الحادي عشر أيلول/سبتمبر الماضي. غير أننا نشير إلى أن اختيارنا البحث في هذا الموضوع ليس من قبيل الموضة أو التقليد بقدر ما هو نوع من السلوك الواعي الذي يبغي فهم واستيعاب ما هو حاصل عبر جهد فكري وعلمي يميز بين الصحيح والسقيم لما يطرح يوميا من مستجدات في ساحة الأفكار، من خلال التعمق في فهم أسباب هذه الظواهر وجذورها بدل التركيز على تمظهراتها ونتائجها.

2- الواقع المحلي الذي عايشه المجتمع الجزائري طيلة عشريتين من الزمن-ولا يزال- والذي كانت أهم ميزة فيه الانتشار والتوسع الذي عرفته الحركة الإسلامية وانفتاحها على المجتمع واستقطابها لشرائح واسعة ومتنوعة منه لصالح أفكارها وطروحاتها. لقد ساهمت في صناعة تاريخ هذا المجتمع وأثرت في مجرياته إيجابا وسلبا في ميدان العمل الاجتماعي والثقافي والسياسي، وفي ميدان العمل المسلح الذي أهدر كثيرا من طاقات الحركة والدولة والمجتمع... وقادها كلها جميعا إلى التآكل والاهتلاك الذاتي الذي ضاعف من مديونيتنا الحضارية.

إن واقعا هذه حاله لجدير بالدراسة والتحليل والتفكيك قصد الإجابة عن الكثير من التساؤلات، ولن يتأتى ذلك إلا بدراسات علمية رصينة للأطراف الفاعلة التي ساهمت في توليد هذا الواقع وصناعته... وبحثنا حول الحركة الإسلامية في الجزائر يتموضع في جانب منه ضمن هذا السياق.

3- كثيرا ما نختلف وتتناقض وجهات نظرنا عند تشخيصنا لبعض مشكلات المجتمع ولبعض جوانبه حيث تسود النظرة التعميمية و/أو التذريرية (Atomisme) و/

أو التشاؤمية السلبية و/أو التفاؤلية... وتغيب في خضم ذلك النظرة المتوازنة التي تعطي للظواهر والمشكلات حقها دونما إفراط أو تفريط، فينعكس ذلك على طرق تعاملنا معها مما قد يفوت على المجتمع كثيرا من فرص التقدم إلى الأمام-في عالم متسارع- ويتسبب في هدر إمكانياته.

إن كثيرا من الأدبيات حول الحركة الإسلامية لا تتجاوز الأفكار العامة والشائعة ولا تطمح إلى تقديم تحليلات تحيط بالأوضاع والظواهر في كليتها وتعطي جوابا علميا للظاهرة المدروسة، بل إنها كثيرا ما تتبنى التفسيرات الجزئية والمبتسرة، وبعض ذلك ناتج -في رأينا- من عدم توجهنا إلى مثل هذه الدراسات التي تدع الحقائق تتكلم عن ذاتها وتقدم نفسها. وقد كان هذا حافزا لنا لخوض هذه التجربة عساها تحل جانبا من هذا الإشكال، أي ما يتعلق بالصورة التي نحملها في وعينا عن الحركة الإسلامية.

مفهومات الدراسة

تتمحور الدراسة حول المفهومات المركزية الآتية: الجذور التاريخية، والأيديولوجية، الحركة الإسلامية.

5 .1- الجذور التاريخية: يتشكل هذا المفهوم من كلمتين: جذر، وتاريخ، أما الجِذْرُ فهو في اللغة العربية مفرد جذور، وجِذْر كل شيء أصلُهُ[1]، أما التاريخ فهي كلمة تحمل دللات متعددة. تأتي كلمة تاريخ وتأريخ وتواريخ في اللغة العربية بمعنى الإعلام بالوقت، يقول الجوهري «التاريخ تعريف الوقت والتوريخ مثله، يقال: أرّخت وورّخت..»[2]، واختلف حول كون اللفظ عربي أم فارسي غير أن Gibb أكد: «أن لفظ التاريخ إنما هو عربي بمعنى العد أو الحساب أو التوقيت أي تحديد الوقت وتحديد الشهر»[3]. فهذه اللفظة «تاريخ» تطلق

---

(1) محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، قاموس عربي، ضبط وتحرير: مصطفى ديب البغا، ط 4 (الجزائر: دار الهدى، 1990)، ص 71.

(2) محمد بيومي مهران، التاريخ والتأريخ، (الإسكندرية: دار المعارف الجامعية، 1992)، ص 03.

(3) هـ. جب،علم التاريخ. ترجمة: إبراهيم خورشيد وعبد الحميد يونس وحسن عثمان، ط1 (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1981)، ص27.

على: الماضي البشري،فكل ما يحصل ويقع من الظواهر الإنسانية يصبح شيئا من الماضي ونسميه تاريخا، كم تطلق على الجهد المبذول لمعرفة هذا الماضي ورواية أخباره؛ أي العلم المعني بهذا الموضوع. وتستعمل لفظة تاريخ بهذا المعنى المزدوج في اللغات الفرنسية والإنجليزية والألمانية Histoire–History-Geschichte؛ إذ يراد بها أحيانا حوادث الماضي وأحيانا أخرى العلم الذي يدرسها.

ويؤكد قسطنطين زريق أن استخدام لفظ التاريخ للتعبير عن حوادث الماضي أمر حديث الشيوع وقد جاءنا من اللغات الأجنبية والفكر الغربي الحديث، ولاجتناب اللبس يقترح إطلاق «التأريخ» بالهمز على دراسة الماضي و«التاريخ» بالألف اللينة على الماضي ذاته[1].

أما عن التعريفات التي تعرضت لمفهوم التاريخ(كعلم) فهي كثيرة تكاد تتفق في مجملها على أنه ذلك العلم الذي يبحث في الصيغ الماضية للحياة البشرية والكيفية التي تطورت بها عبر الزمن.

إن الذي الذي نقصده في بحثنا هذا بالجذور التاريخية هي البدايات واللحظات الأولى التي بدأنا نسجل فيها بروز ظاهرة الحركة الإسلامية في الجزائر لا في شكلها التقليدي كما تجسد في جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، بلفي شكلها الحديث. على أن مقصودنا ومقصدنا بالجذور التاريخية-أيضا- ليس معناه الوقوف والاقتصار على نقطة البداية وسيرورة النشأة بل أيضا تتبع أهم مراحل التطور التي تنقل هذه الحركة -ككل حركة اجتماعية- من مرحلة التلقائية والعمل العفوي إلى مرحلة النشاط والعمل الجماعي الحركي المنظم. والقيام بذلك معناه الوقوف على الظروف التاريخية والمجتمعية التي أسهمت في صنع وصياغة وتوسع هذه الحركة.

5 .2- الجذور الأيديولوجية:هذا المفهوم مركب من كلمتين جذر وأيديولوجيا. وإذا كانت للجذر معاني الأصل والمصدر والانتماء فإن الأيديولوجيا مفهوم من أكثر المفهومات شيوعا في مختلف تخصصات العلوم الإنسانية. يرجع استخدامه للمفكر الفرنسي (Antoine Destutdetracy) عام 1779؛ حيث أراد أن يبدأ به علما جديدا أسماه «علم

---

(1) قسطنطين زريق، نحن والتاريخ، ط4 (بيروت: دار العلم للملايين، 1979) ص 14.

الأفكار»[1]. لكن هذا المفهوميحيلنا إلى العديد من المعاني والمدلولات. وككل مفهوم فإن له لحظة ميلاد ولحظات ارتحال، وبين اللحظتين اكتست لفظة «الأيديولوجيا» العديد من الحمولات والشحنات والمعاني. بل اختلف الباحثون حتى في ترجمتها إلى العربية؛ فمنهم من احتفظ لها بالوعاء اللغوي كما ورد في أصله الفرنسي(Ideologie)، ومنهم من اختار لها مقابلات في اللغة العربية مثل: منظومة فكرية، وعقيدة، وذهنية، ومذهبية (كما عند زكي نجيب محمود)، أما عبدالله العروي فقد نحت لها مسمى آخر هو مسمى «الأدلوجة».

وفي عمله التحليلي حول المفهوم يرى العروي أن مفهوم الأيديولوجيا كما نستشفه من التأليف المعاصر يأخذ المدلولات والمعاني الآتية بحسب ميدان الاستخدام والتوظيف[2]:

– ففي ميدان المناظرة السياسية يكتسي المفهوم صبغة سلبية أو إيجابية؛ فعندما نقول بأن الحزب الفلاني يمتلك أيديولوجية خاصة، فإن الأيديولوجيا بهذا المعنى تأتي كمرادف لمجموع الأعمال والأخلاق والأهداف التي يسعى هذا الحزب لتحقيقها. وهي لا شك دلالة إيجابية إذا ما قارنا القضية بحزب لا يمتلك أيديولوجيا؛ حيث يصبح في نظرنا حزبا انتهازيا وظرفيا غايته الوصول إلى السلطة، وهنا يكتسي حكمنا على هذا الحزب دلالة سلبية.

– أما مجال الاستخدام الثاني فهو ميدان المجتمع، فأيديولوجية مجتمع في عصر من العصور هي الأفق الذهني الذي كان يحد فكر إنسان ذلك العصر. أو هي حصيلة الأفكار والقيم والمثل والتصورات التي يتبناها مجتمع ما فتحدد له رؤيته للواقع الاجتماعي والتاريخ.

– مجال الاستخدام الثالث هو مجال الإيبستيمولوجيا أو نظرية المعرفة، والأيديولوجيا في هذا المستوى ليست إلا المعرفة الظاهرية السطحية، فيحين أن العلم هو المعرفة الموضوعية العميقة بحقيقة وكنه الأشياء.

والأيديولوجيا على حد تعبير سعد الدين إبراهيم هي نوع من الهندسة الفكرية للتعبئة

---

(1) عبدالرحمن خليفة وفضل الله محمد إسماعيل، المدخل في الأيديولوجيا والحضارة، (مصر: مكتبة بستان المعرفة، 2006)، ص 22.

(2) عبدالله العروي، مفهوم الأيديولوجيا، ط 7 (بيروت والدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2003)، ص 09-10.

الاجتماعية والسياسية[1]. وهناك من التعريفات ما يذهب إلى أن الأيديولوجيا هي نسق من المعتقداتوالمفاهيم والأفكار الواقعية والمعيارية معا، ويسعى هذا النسق في عمومه إلى تفسير الظواهر من خلال منظور يوجهويبسط اختيارات الأفراد والجماعات.

أما مقصودنا نحن في بحثنا هذا من الجذور الأيديولوجية أو الفكرية للحركة الإسلامية في الجزائر فنعني به المنطلقات والتصورات والأفكارالعامة التي ميزت هذه الحركة في بدايتها عندما كانت محض نشاط تلقائي عن غيرها من الحساسيات الفكرية الأخرى التي تواجدت على الساحة الجزائرية في تلك المرحلة (كالشيوعيين، البربر...)، ثم ما تولد من تصورات وأفكار خاصةوجهت نشاط هذه الحركة عندما انقسمت هذه الأخيرة إلى جماعات فرعية وأصبح لكل واحدة منها مصادرها الخاصة للتلقي، وطرقها الخاصة حول كيفية التحرك والنشاط داخل المجتمع. على أن هذا التعدد والتنوع في المصادر لا يلغي بعض عناصر الاشتراك والتقاطع في التصورات أو المواقف.

5. 3- الحركة الإسلامية: تتعرف الحركة الإسلامية في دراستنا هذه على أنها مجموع الفاعليات الفردية والجماعية التي أسهمت في بناء الصحوة الإسلامية في الجزائر، أو هي بشكل أدق تلك الجهود التي باشرتها نخبة من المثقفين بعد الاستقلال سواء كانوا ممن تبقى من جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، أو من المتخرجين من النظام التعليمي الجزائري في شكل من العمل الفردي ثم الجمعوي ثم الجماعي التنظيمي في الفترة الممتدة من 1962-1982، على أننا سنخص ثلاثا من هذه الجماعات الكبرى التي هيمنت على الساحة منذ منتصف السبعينيات بقدر أكبر من الاهتمام، وهذه الجماعات أو الحركات الفرعية هي: جماعة البناء الحضاري، الإخوان المحليون، والإخوان العالميون.

حدود الدراسة

6 .1- الإطار الجغرافي للدراسة:

تتناول هذه الدراسة ظاهرة الحركة الإسلامية في الجزائر وهي بذلك تحدد مساحة

---

(1) عبدالرحمن خليفة وفضل الله محمد إسماعيل، مرجع سابق، ص 44.

البحث بما يخص الجزائر، وبالتالي فهي تستبعد الحديث عن الحركة الإسلامية في فضاءات إقليمية أخرى، غير أن هذا لا يمنعنا من أن نعرض لها-إذا دعت الضرورة في المواضع التي تحتاج إلى ذلك- لأن هناك أوجها كثيرة للاحتكاك والتأثر والنقل...بين الحركة الإسلامية في الجزائر ونظيرتها في العالم الإسلامي.

6. 2- الإطار الزمني للدراسة :

أما عن الإطار الزمني فإن الدراسة تركز أساسا على فترة ما بعد الاستقلال إلى بداية سنوات الثمانينيات (1962-1982)، وقد اخترنا هذه الفترة تحديدا؛ أي من بداية الاستقلال إلى بداية الثمانينيات لأن الظاهرة الإسلامية بعدها ازدادت تعقيدا وتشابكا بفعل الانفتاح على المجتمع ودخول بعض أجنحتها وفعالياتها ميدان العمل العسكري المسلح والصراع مع السلطة ثم دخولها مجال العمل السياسي فيما بعد، وهو ما يصعب عملية الدراسة ويوسع مجالها بكيفية قد لا تسمح لنا بالسيطرة على جوانب البحث فتوقع البحث والباحث في مجموعة من المحاذير الموضوعية والمنهجية. كل هذا حدا بنا إلى تجنب تناول هذه الفترة بالدراسة.

مصادر المعلومات

اعتمدنا في بناء مباحث دراستنا على مصدرين مهمين للحصول على المادة العلمية والتوثيقية اللازمة لإنجاز هذه الدراسة:

- المصدر الأول: ويتمثل أساسا في المنتج الفكري الذي قدمه رواد الحركة الإسلامية الجزائرية وقياداتها على قلته وندرته، بالإضافة إلى الدراسات والبحوث السياسية والتاريخية والسوسيولوجية المتعلقة بموضوع الحركة الإسلامية، كما أن التقارير العلمية والأمنية مهمة في هذا الصدد، إضافة إلى ما نشرته الصحف اليومية والمجلات المتخصصة سواء تلك المؤيدة أو المعارضة للحركة الإسلامية.

- المصدر الثاني: وهو مصدر بشري (المقابلة والمحاورة) لجأنا إليه قدر الإمكان لبناء محاور ومباحث الفصلين الرابع والخامس من الدراسة، ولمواجهة ما ينطوي عليه

المصدر الأول من قصور. وقد أجرينا في هذا الصدد مجموعة من المقابلات مع بعض قيادات وإطارات الحركة الإسلامية بمختلف فصائلها (الإخوان العالميون، الإخوان المحليون، البناء الحضاري) وهم على التوالي حسن كاتب، مراد زعيمي، الطيب برغوث، مصطفى براهمي. كما أجرينا مقابلات أخرى مع رموز آخرين كان لهم دور في التمهيد بشكل مباشر أو غير مباشر في انبثاق الحركة الإسلامية في الجزائر وهم عمار طالبي كعضو فاعل في جمعية القيم الإسلامية، وعبد الوهاب حمودة أحد تلاميذ مالك بن نبي وأحد أوائل الطلبة الذين أسسوا مسجد الجامعة المركزية بالعاصمة وأحد أبرز منظمي ملتقى الفكر الإسلامي بعد أن أصبح إطارا ساميا في وزارة الشؤون الدينية.

منهج وأدوات الدراسة

انطلاقا من أننا نحاول في هذه الدراسة تتبع الجذور التاريخية والأيديولوجية للحركة الإسلامية في الجزائر، وانطلاقا من أن بؤرة الموضوع ذات منحى تاريخي فإن أنسب منهج لدراستها هو المنهج التاريخي. وفي مثل هذا النوع من الموضوعات ذات الصلة بالماضي؛ حيث لا يمكن فهم الظاهرة والإحاطة بها دون تتبعها عبر محور الزمن، يلجأ الباحثون الاجتماعيون إلى استخدام المنهج الأنسب لدراستها وهو طبعا المنهج التاريخي، وبالخصوص عندما تكون إشكالية البحث لها صلة بالأغراض الآتية[1]:

متى بدأ ظهور ظاهرة تاريخية ما؟ كيف بدأ ظهورها؟، ما هي مراحل تطورها؟، ما العوامل ذات التأثير في ظهورها؟، ما مدى صحة هذه الظاهرة في ظل المعطيات التاريخية المتوفرة؟.

وتبرز المعالجة التي تستصحب هذا المنهج في الفصول النظرية التي نحاول فيها تتبع سيرورة النشأة والتطور، والوقوف على الظروف التاريخية والمجتمعية التي أسهمت في صنع وصياغة وتوسع الحركة الإسلامية الجزائرية.

وللوقوف والتعرف إلى الخلفيات الفكرية والأيديولوجية للحركة الإسلامية في

---

(1) صالح بن حمد العساف، المدخل إلى البحث في العلوم السلوكية، ط 1 (الرياض: مكتبة العبيكان، 1995)، ص 283.

الجزائرفي بحثنا حول البعد الفكري كمكون أساسي في أي حركة اجتماعية قمنا بإجراء بعض المقابلات مع قياديين في الحركة الإسلامية وبعض روادها الأوائل. كما لجأنا إلى أسلوب تحليل مضمون بعض ما هو متوفر من المصادر المكتوبة.

إن أسلوب تحليل المحتوى يعد ضروريا في هذه الحالة، وقد استخدمناه في دراستنا هذه في محاولتنا للتحليل الكمي لأعداد مجلة التهذيب الإسلامي (الصادرة باللغين العربية والفرنسية)؛ حيث سعينا لتصنيف موضوعاتها وإحصائها والتعرف من خلالها إلى أبرز اهتمامات الحركة الإسلامية، واستخلاص بعض تصوراتها عنقضايا ومشكلات تلك المرحلة 1963-1966. كما أننا استخدمنا الأسلوب التحليلي والنقدي في عرضنا ودراستنا لبعض الأدبيات الصادرة من نخبة من الفاعلين الإسلاميين في المرحلة المختارة للدراسة، وعلى رأس تلك الأدبيات كتابات عبد اللطيف سلطاني.

الدراسات السابقة

تم في هذا الصدد رصد مجموعة من الدراسات المشابهة التي اقتربت من موضوع دراستنا من أحد أبعاده، منها ما هو منشور ومنها ما هو غير منشور وهي الدراسات التالية:

- دراسة رفعت محمد سيد أحمد. «ظاهرة الإحياء الإسلامي في السبعينيات دراسة حالة مقارنة لمصر وإيران». (رسالة لنيل درجة دكتوراة الفلسفة في العلوم السياسية غير منشورة. كلية الاقتصاد والعلوم السياسية. قسم العلوم السياسية. جامعة القاهرة. جمهورية مصر العربية. 1988). إشراف فاروق يوسف أحمد وهدى حافظ ميتيكيس.

- دراسة حسين سعد. الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة بين النص الثابت والواقع المتغير. ط1. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005. سلسلة أطروحات الدكتوراة (56).

- دراسة رباب الحسيني حسن العوضي. «التيار الديني كما تعرضه الصحافة المصرية تحليل مضمون لعينة من الصحف الفترة (1970-1990)». (رسالة دكتوراة غير منشورة في علم الاجتماع. كلية الآداب. قسم علم الاجتماع. جامعة عين شمس. جمهورية

مصر العربية. 1995).

- دراسة فرانسوا بورغا. الإسلام السياسي صوت الجنوب. ترجمة: لورين زكري. مراجعة وتقديم: نصر حامد أبو زيد. ط 2. القاهرة: دار العالم الثالث، 2001.

- دراسة الربيع جصاص. «الحركات الإسلامية والتغير الثقافي في المجتمع الجزائري، دراسة تحليلية لنموو تطور الحركة الإسلامية ومفهوم التغير الثقافي في المجتمع الجزائري». (رسالة دكتوراة في علم الاجتماع. كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية. قسم علم الاجتماع والديمغرافيا. جامعة منتوري، قسنطينة. 2008/2007). إشراف: صالح فيلالي.

- دراسة عبد اللطيف الهرماسي. الحركة الإسلامية في تونس، اليسار الاشتراكي، الإسلام والحركة الإسلامية.ط 1 (تونس: شركة بيرم للنشر، 1985). وهي في الأصل أطروحة جامعية.

1 - دراسة رفعت محمد سيد أحمد. «ظاهرة الإحياء الإسلامي في السبعينيات دراسة حالة مقارنة لمصر وإيران». (رسالة لنيل درجة دكتوراة الفلسفة في العلوم السياسية غير منشورة. كلية الاقتصاد والعلوم السياسية. قسم العلوم السياسية. جامعة القاهرة. جمهورية مصر العربية. 1988). إشراف الدكتور فاروق يوسف أحمد والدكتورة هدى حافظ ميتيكيس.

1 .1- **وصف الرسالة :** الرسالة مكونة من مقدمة وخمسة فصول هي كالآتي:

- **الفصل الأول:** الإطار النظري للدراسة: تحدث فيه الباحث عن مفهوم الحركة الاجتماعية في مبحثين، المبحث الأول حول التعريف بالحركة الاجتماعية وتناول فيه المحاولات الأساسية للتعريف بالحركة الاجتماعية وأسباب الحركة الاجتماعية والعلاقة التي تربط بين الحركة الاجتماعية وكلا من التغير الاجتماعي والحرمان النسبي، ثم تحدث عن الفرق بين الحركة الاجتماعية وبعض المفاهيم الأخرى القريبة منها مثل الاتجاهات الاجتماعية، والحشد والسلوك الجماهيري، ومفهوم الأحزاب السياسية باعتبارها حسب

رأيه تتشابك مع بعضها البعض، وهكذا حاول التمييز بين حدود هذه المفاهيم المتزاحمة.

أما المبحث الثاني فقد تطرق فيه لأنواع ومراحل الحركات الاجتماعية؛ حيث ميز بين أنواعها بحسب ما بينته الأدبيات العلمية كما هو الحال في علم الاجتماع مثلا؛ إذ رصد الباحث: أنواع الحركات الاجتماعية وفقا لتقسيم علماء الاجتماع، وأنواع الحركات الاجتماعية وفقا للسمات المكونة لها: وهي الحركات الدينية، حركات الإحياء، الحركات الأخلاقية، الحركات الثورية، حركات الإصلاح، وأعطى لكل واحدة منها سمات موجزة.

- **الفصل الثاني:** تحدث الباحث عن الإحياء الإسلامي في السبعينيات كإطار عام للدراسة في ثلاثة مباحث، خص الأول منها للحديث عن جغرافية عالم الإسلام في السبعينيات من حيث خصائصه الجغرافية، وتوزيعه البشري والدلالات الإحيائية لجغرافية عالم الإسلام في هذه الفترة. أما المبحث الثاني فقد خصصه للحديث عن العوامل المؤدية للإحياء الإسلامي في السبعينيات؛ حيث حصر الرؤى في: الرؤية الغربية للعوامل المؤدية للإحياء الإسلامي وأكد فيها على جملة من القضايا ذكر منها:

- إن الإحياء الإسلامي جاء كرد فعل على الغرب، وعلى السياسات العلمانية، ورفض الإسلام للنفوذ الأجنبي بتأكيده على أهمية العنصر الديني في نشأة الأمة الإسلامية، كما أكد الباحث على أن هناك بعض الدراسات التي تحدثت عن الإحياء الإسلامي كثمرة للتضامن بين النظم والدول الإسلامية في المحافل الدولية، كما ترى دراسات أخرى -في سياق تفسيرها للظاهرة- بأن هذا الإحياء جاء كنتيجة لأزمات المجتمع الإسلامي، وعرض الباحث بعد ذلك لبعض الرؤى المندرجة في سياق تفسير الظاهرة كالرؤية الماركسية والرؤية الإسلامية. أما المبحث الثالث فقد خصصه للحديث عن خصائص ظاهرة الإحياء الإسلامي وقضاياه الأساسية في السبعينيات.

- **الفصل الثالث:** ركز فيه الباحث الحديث عن ظاهرة الإحياء الإسلامي في مصر خلال هذه الفترة، وقسمه إلى مباحث تحدث في الأول منها عن العوامل المؤدية لحركة الإحياء الإسلامي في مصر ولخصها في العوامل التاريخية ممثلة في: خاصية التدين في الشعب المصري منذ أيام الفراعنة إلى أيام المسيحية والإسلام، وفي التواصل التاريخي

بين تنظيمات العنف داخل الحركة الإسلامية؛ أي استخدام العنف كوسيلة أساسية للإحياء الإسلامي، وفي كتابات أبي الأعلى المودودي وسيد قطب كعامل فكري للإحياء الإسلامي.

ويرى الباحث بعد سرد وتحليل أفكار المودودي وقطب أن هذه العوامل مجتمعة شكلت الخلفية التاريخية العامة لانبعاث حركة الإحياء الإسلامي في السبعينيات، فهي حركة ذات امتداد لأفكار وممارسات تنظيمات سابقة، وهي لم تكن مجرد رد فعل لأوضاع سياسية واقتصادية مع التسليم بأهمية تلك الأوضاع في تفسير مستوى صعود الحركة في هذه الفترة، وإنما هي أيضا محصلة للمتغيرات الإحيائية داخل الإسلام ذاته كعقيدة وشريعة؛ وهي أيضا محصلة للمتغيرات البنائية بشقيها التاريخي والاجتماعي داخل المجتمع الإسلامي (مصر كأنموذج)، بالإضافة للمتغيرات الإقليمية والدولية. ثم تحدث الباحث عن العوامل السياسية والاقتصادية المولدة للظاهرة في هذه الفترة التاريخية وذكر منها نتائج حرب مصر والعرب مع إسرائيل 1967، ثم سياسة الانفتاح الاقتصادي التي طبقتها مصر على عهد السادات، والصلح مع إسرائيل (1977)...

في المبحث الثاني تحدث الباحث عن مكونات الرؤية السياسية لحركة الإحياء الإسلامي في مصر خلال السبعينيات؛ حيث تحدث عن أهم هذه الجماعات وعن رؤاها السياسية كجماعة الإخوان المسلمين، وجماعة المسلمين (التكفير والهجرة)، وجماعات الجهاد، والتنظيمات السياسية الفرعية الأخرى (القطبيون، السلفيون..)، وعرض مواقف وتحليلات هذه الجماعات إزاء مجموعة من القضايا السياسية كالموقف من العلاقة مع إسرائيل والولايات المتحدة...

- **أما الفصل الرابع:** فقد خصصه الباحث للحديث عن ظاهرة الإحياء الإسلامي في إيران خلال الفترة الآنفة الذكر وعرض إليها بنفس المنهجية التي عرض بها للإحياء الإسلامي في مصر خلال الفترة نفسها. بينما كان الفصل الخامس: مخصصا للمقارنة بين الظاهرة في كل من مصر وإيران مبينا أوجه التشابه والتفارق بين الأنموذجين.

1 .2- المنهجية التي عالج بها الباحث موضوعه: تحدث الباحث في مقدمة دراسته عن موضوعه وأهميته وفروضه والمناهج المستخدمة وخطة الدراسة. فالباحث يرى أن

الموضوع الذي اختار البحث فيه يرجع في أساسه إلى بروز هذه الظاهرة المسماة الإحياء أو البعث أو الصحوة الإسلامية؛ حيث أصبحت محل اهتمام نظري وسياسي بأطروحاتها السياسية على امتداد العالم الإسلامي، وتزايد هذا الاهتمام مع نجاح الثورة الإيرانية عام 1979. ثم تحدث عن التفسيرات المختلفة التي حاولت تفسير الظاهرة، ورصد مختلف أفكارها ليؤكد أن الانتكاسات الاقتصادية والسياسية.. أنتجت ضرورة تجاوز هذه الأطروحات إلى أطروحة أكثر رحابة وشمولا، ومن هنا كانت هذه الدراسة حول الإحياء الإسلامي بوجه عام وداخل مصر وإيران على وجه الخصوص تحاول الإجابة على تساؤلين رئيسيين أولهما يدور حول:

- الأسباب والخصائص والمظاهر الحقيقية للإحياء الإسلامي كما عاشته دول العالم الإسلامي خلال حقبة السبعينيات (1970-1980).

- وثانيهما يستخدم أبرز أنموذجين إسلاميين معاصرين في تلك الفترة هما الأنموذج المصري والأنموذج الإيراني في محاولة للإجابة عن سؤال ثان أساسي حول أسباب وخصائص ومظاهر الإحياء الإسلامي كما وضحت في الأنموذجين خلال حقبة السبعينيات، وكيف ظهرت تلك الأسباب والخصائص والمظاهر في حالة المقارنة بين الأنموذجين المصري والإيراني وهذان السؤالان يشكلان مشكلة الدراسة.

أ- الأهمية: لخص الباحث الأهمية التي تكتسيها دراسته في مجموعة من المسوغات العلمية والعملية حصرها في:

- إن قضية الإحياء الإسلامي تظل قضية غير مؤصلة علميا على الصعيد العربي بوجه خاص-رغم كثرة ما كتب حولها- ويتضح ذلك حسب الباحث إذا ما وجدنا أنها في جانبها التطبيقي (مصر-إيران) تفتقر إلى دراسة علمية مباشرة حول الأنموذجين وهما وضع التقابل أو المقارنة.

- كما هدفت الدراسة إلى محاولة رصد وتحليل الدور والرؤية السياسية لبعض جماعات الإحياء الإسلامي غير العلنية (جماعات الجهاد، الإخوان...) في مصر وتلك

المشابهة لها في إيران.

- كما تبرز أهمية الموضوع العملية في أن الظاهرة مجال الدراسة تعد من القضايا الرئيسية بالنسبة للمجتمعات الإسلامية المعاصرة، فهي قضية يومية تمس جذورها التكوين البنائي للقيم والأفكار السائدة في هذه المجتمعات. - كما ارتبطت ظاهرة الإحياء الإسلامي في الفترة المدروسة بقضية عدم الاستقرار السياسي، بالإضافة إلى ذلك تتأكد أهمية المشكلة في ضوء العلاقة بين حركات الإحياء الإسلامي مع قضية الإحياء وهمومه وقضايا تلك المجتمعات.

ب- الفرضيات الرئيسية للدراسة:يحاول البحث إثبات مدى صحة أو خطأ عدد من الفرضيات التي مثلت في أحد وجوهها محاور فكرية اتجاه قضية الإحياء الإسلامي في السبعينيات بوجه عام وفي مصر وإيران خصوصا:

1- إن الإحياء الإسلامي في السبعينيات يعني في معناه الرئيسي العودة إلى الأصول الإسلامية النقية (قرآن-سنة) وهو عودة جماهيرية بالأساس.

2- إن المعطيات المكانية التي تميز منظومة الدول الإسلامية كانت أحد أسباب حركة الإحياء الإسلامي في السبعينيات.

3- إنه يمكن تفسير حركة الإحياء الإسلامي في السبعينيات بإرجاعها إلى الضغوط التي لازمت عملية التغير الاجتماعي والانفتاح الاقتصادي والسياسي على الغرب التي عاشتها المجتمعات الإسلامية بوجه عام ومصر وإيران بوجه خاص خلال تلك الفترة.

4- إن حركة الإحياء الإسلامي في مصر وإيران خلال السبعينيات تعود إلى أسباب عقائدية إسلامية بالأساس بالإضافة إلى أسباب اجتماعية وسياسية متعددة.

5- إنه كان لتغرّب القيادة السياسية في مصر وإيران بالإضافة على تفريطها في العديد من القضايا الوطنية والإسلامية المهمة (مثل قضية فلسطين) تأثير مباشر في تعاظم دور قوى حركة الإحياء الإسلامي في المجتمعين وفي بلورة رؤاها السياسية والاجتماعية ودفعها لتقديم البدائل للأنظمة السائدة.

6- إن الفكر الشيعي ووجود الزعامة الدينية الشيعية ممثلة في الخميني كانت أحد أسباب الثورة وأحد نقاط الخلاف بين النموذجين المصري والإيراني بشأن قضيةالإحياء الإسلامي في السبعينيات لافتقاد النموذج المصري لها.

ج- الدراسات السابقة التي اعتمدت عليها الدراسة: لم يجد الباحث دراسات أساسية علمية حول القضية، وعن دراسته فهو يقول إنها اشتقت مادتها العلمية من:

1- دراسات وكتب تناولت أحد فروع قضية الإحياء في مصر في السبعينيات.

2- دراسات وكتب تناولت أحد فروع قضية الإحياء في إيران في السبعينيات.

3- دراسات وكتب تناولت بعض أوجه المقارنة بين مصر وإيران.

وقد وجه الباحث جملة من الانتقادات لهذه المصادر البحثية مؤكدا على أنه نظرا لأن هذه الدراسات لم تتناول بشكل مباشر قضية الإحياء الإسلامي في السبعينيات بوجه عام وفي مصر وإيران بوجه خاص، ولم تتطرق-لدواعي بحثية حددها أصحاب هذه الدراسات- بنظرة شاملة لقضية الإحياء في كافة جوانبه الجغرافية والسياسية والاجتماعية، ولم تتطرق إلى نماذجها التطبيقية محاولة البحث عن أسبابها وآليات حركتها وخصائصها ومظاهرها المختلفة فإن الباحث اختار موضوع الدراسة بحيث يغطي المثالب السابقة.

د- منهجية الدراسة:استخدم الباحث في دراسته هذه ما يلي:

1- المنهج التاريخي: باعتبار أن الظاهرة ممتدة بعمق في التاريخ (لكنه لم يوضح كيف استخدمه).

2- منهج دراسة الحالة: الذي يعنى بدراسة وحدة واحدة خلال فترة زمنية معينة دراسة معمقة، وقد استخدمه الباحث-بحسب رأيه- لبيان العلاقات السببية أو الوظيفية بين متغيرات الوحدات المدروسة، وهي هنا حركة الإحياء الإسلامي في الدول السابق ذكرها.

3- المنهج المقارن: استخدمه للمقارنة بين أوجه التشابه والاختلاف بين الأنموذجين المصري والإيراني.

1 .3- نتائج الدراسة: ضمّن الباحث نتائج بحثه في خاتمة اشتملت على 5 صفحات (وهي بشكل أو بآخر تجميع لخلاصات الفصول المشكّلة للدراسة)، وقد خلص فيها إلى:

1- الحركات الاجتماعية (والباحث يتبنى الموقف القائل بأن الحركات الإسلامية هي حركات اجتماعية) تعد بمثابة جهد جماعي ومطلب مشترك بين الناس يعملون معا بوعي وباستمرار على تغيير بعض أو كل أوجه النظام الاجتماعي والسياسي القائم، وهم يمرون بعدة مراحل لكي يصلوا إلى هذا الهدف، تبدأ عادة بحالة من القلق والتوتر الجماعي غير المنظم لتنتهي بتكتل صفوف القائمين بالحركة وتوجيههم نحو هدف محدد هو تغيير النظام الاجتماعي والسلطة السياسية القائمة، ومن أبرز أنواع الحركات الاجتماعية حركات الإحياء والحركات الدينية.

2- الإحياء الإسلامي في السبعينيات هو تلك العودة الجماهيرية إلى الأصول الإسلامية، وهي عودة كان لها مستوياتها وأسبابها وخصائصها؛ فهي تتميز بكونها متعددة المراكز، ومتصادمة مع الواقع الاجتماعي والسياسي السائد، وتهدف إلى تغيير النظم الاجتماعية والسياسية بما يتفق وتصورات ومذهبية هذه الحركات للعملية التغييرية.

3- للإحياء الإسلامي في السبعينيات قضاياه التي ارتبطت به مثل: العلاقة بين الدين والدولة، العلاقة بين العروبة والإسلام، الأقليات، الأصالة والمعاصرة، الجهاد..

4- كانت خاصية الصدام مع النظام السياسي في مصر خلال السبعينيات هي أبرز خصائص حركة الإحياء الإسلامي، وكانت أهم القوى التي قادت تلك الحركة: الإخوان، القطبيون، الهجرة والتكفير...؛ حيث كان لها رؤى وخصائص ومكونات سياسية متميزة.

5- كان للأنموذج الإيراني في السبعينيات خصائصه المنفردة (المؤسسة الدينية) وهو ما يعتبر أحد أوجه الاختلاف مع الأنموذج المصري وإن تشابه معه في نواحي عقائدية وسياسية أخرى.

شكلت هذه النقاط الخمس المحتوى العام للدراسة وأبرز نتائجها، ويؤكد الباحث على أن ثمة نتائج أخرى تضمنتها الدراسة وتبقى هذه الأخيرة تثير عددا من التساؤلات المستقبلية يمكن محورتها في تساؤلين:

- أولا: ما هي آثار حركة الإحياء الإسلامي المعاصرة؟

- ثانيا: ما هو مستقبل حركة الإحياء الإسلامي بوجه عام وفي مصر وإيران على الخصوص؟

وقد سعى الباحث في الصفحات الأخرى من الخاتمة لتحليل وتقديم إجابات عن هذين التساؤلين في ظل معطيات تلك المرحلة التي قام فيها بإنجاز دراسته.

1 .4-البيليوغرافيا ومصادر المعلومات: شغلت دراسة الباحث ما يساوي 368 صفحة اعتمد في تحريرها وصياغة أفكارها على مصادر معلومات وبيانات متنوعة اشتملت على:

- الوثائق: 30 وثيقة من وثائق الجماعات الإسلامية.

- الكتب العربية: 167 كتابا.

- المقالات العربية: 90 مقالا.

- الصحف: 22 صحيفة.

- الرسائل الجامعية والأبحاث المنشورة: 18 بحثا ورسالة.

- الندوات والمؤتمرات: 9.

- المقابلات الشخصية: 5 مقابلات مع مفكرين إسلاميين، ومع قياديين في جماعات إسلامية (هم: محمد عمارة، طارق البشري، عبود الزمر، أسامة حميد).

- الكتب بغير اللغة العربية (فرنسية-إنجليزية): 31.

- مقالات بغير اللغة العربية: 9.

1 .5- نقد الدراسة ووجه الاستفادة منها:تتموقع هذه الدراسةضمن اختصاص العلوم السياسية وهي من الناحية المعرفية تقترب من دراستنا، فالموضوع الذي نبحثه وهو موضوع الحركات الإسلامية ينهض على أرضية فكرية ومعرفية تتنازعها مجموعة من الاختصاصات، لذلك فإن الاقتراب منه بقصد فهمه والتعمق في جوانبه يفترض

رؤية بيتخصصية (Interdisciplinaires) تتسلح بمختلف المعارف التي تنتجها هذه الاختصاصات لتعميق النظر في الظاهرة مجال الدراسة، هذه الاختصاصات هي علم السياسية وعلم الاجتماع السياسي وعلم الاجتماع الديني، فالحركات الإسلامية بما هي حركات اجتماعية ذات طموح سياسي، وبما هي حركات دينية ذات نفس ديني تتقاطع في دراستها كل هذه التخصصات.

وفيما يتعلق بدراسة رفعت سيد أحمد فقد أفادتنا كدراسة مشابهة في تحديد بعض جوانب موضوع دراستنا، وشكلت لنا خلفية نظرية جيدة في كيفية مقاربة الظاهرة الإسلامية، خاصة وأن الباحث رغم انتمائه لاختصاص العلوم السياسية اختار معالجة الحركة الإسلامية في مصر وإيران كحركة اجتماعية، وقد عقد لذلك فصلا خاصا. إن رؤية الحركة الإسلامية كحركة اجتماعية معناه التسليم بدور الخصوصيات الثقافية، والظروف المحلية، والعلاقات النزاعية داخل المجتمع كمحفز على بروز هذه الظاهرة، والابتعاد عن تلك الأحكام المبتسرة القائلة ببرانية الحركة الإسلامية وأنها منتوج مستورد.

2 - دراسة حسين سعد. الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة بين النص الثابت والواقع المتغير. ط1. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005. سلسلة أطروحات الدكتوراة (56). والأطروحة هي دكتوراة في الآداب اختصاص الفلسفة نوقشت في جامعة القديس يوسف بلبنان، إشراف الأب الدكتور سليم دكاش.

2. 1- وصف الرسالة: الرسالة مكونة من مقدمة، واثني عشر فصلا موزعة على أربعة أقسام، بالإضافة إلى الخاتمة وتلخيصها كالآتي:

- المقدمة:خصصها الباحث لتحديد مدلولات المفهومات التي سيستخدمها في دراسته وهي: الإشكاليات، الأصولية، النص الثابت، الواقع المتغير.

- **القسم الأول:** خصصه لتتبع وبحث مصادر الأصولية العربية المعاصرة التي يستقي منها الأصوليون أطروحاتهم الفكرية، ويتشكل هذا القسم بدوره من ثلاثة فصول يناقش الأول منها المصادر الأساسية لهذه الأصولية، وهي القرآن والسنة النبوية، ونهج البلاغة (كمصدر لدى الشيعة).

ولأن الأصولية العربية مثلما بيّن الباحث تتنازعها مدرستان هما: المدرسة السنية والمدرسة الشيعية، فقد عرض في الفصلين اللاحقين لبعض النصوص السنية والشيعية المتغيرة في مناهج تأصيل الصلاحية المطلقة للإسلام.

- **القسم الثاني:** تحدث فيه عن إشكاليات الأصولية الإسلامية العربية السنية لدى تنظيم الإخوان المسلمين باعتباره -حسب رأيه- أول وأكبر الحركات الإسلامية المعاصرة. واختار لمناقشة بعض المسائل المرتبطة بإشكاليات الأصولية المعاصرة-كإشكالية العدالة الاجتماعية، والأمة والدولة وصلاحية الإسلام، والعقيدة والعقل والاجتهاد ...- نموذجين من المفكرين لاستجلاء أبعاد هذه الإشكاليات مثلما برزت في كتاباتهما وهما مؤسس تنظيم الإخوان حسن البنا ومنظّر الإخوان سيد قطب.

- **القسم الثالث:** عرض فيه لإشكاليات الأصولية الإسلامية العربية الشيعية المعاصرة واختار كنموذج لاستجلاء هذه الإشكاليات -مثلما عرضت في الفكر الشيعي- كتابات مؤسس حزب الدعوة الإسلامية آية الله محمد باقر الصدر.

وقد برر الباحث مسلك البحث في هؤلاء القياديين الثلاثة (البنا، قطب، الصدر) مثلما ورد في القسم الثاني والثالث بأن الحركات الإسلامية استندت فكريا وتنظيميا بشكل أو بآخر إلى المبادئ النظرية الأولى التي وضعها مفكرو الأصولية في مرحلة التأسيس، فأصبحت هذه المبادئ أصلا تنهل منه الجماعات والتنظيمات الأصولية اللاحقة.

- **أما القسم الرابع:** فهو عبارة عن عمل تحليلي-نقدي ناقش فيه الباحث بنظرة نقدية إشكاليات الأصولية الإسلامية العربية بين الماضي والحاضر؛ حيث ركز في الفصل الأول من هذا القسم على الإجابة عن سبب انبعاث الأصولية المعاصرة منتقدا ما سماه بمنهج المستشرقين في تفسير سبب الانبعاث الإسلامي حينما يركز هذا المنهج على العوامل الاقتصادية والاجتماعية، بينما يؤكد الباحث في هذا الصدد على ما سماه المنهج الاجتماعي التاريخي الذي يراه أكثر تفسيرية للظاهرة المدروسة. أما الفصول الأخرى من القسم فقد ناقش فيها الباحث بطريقة نقدية الإشكاليات المعرفية، والإشكاليات السياسية (مسألة السلطة ونظام الحكم والنظرية السياسية) والإشكاليات الاجتماعية (العدالة

الاجتماعية...) كما تعرض لها الأصولية الإسلامية العربية.

2. 2- المنهجية التي عالج بها الباحث موضوعه: موضوع هذه الرسالة هو دراسة تحليلية نقدية للفكر الأصولي الإسلامي العربي المعاصر في مسائل الأمة والدولة والمجتمع والعدالة الاجتماعية، وقد حاول صاحبها تتبع الطروحات الفكرية الأصولية المعاصرة لبيان أوجه تفوقها وقصورها.

لذلك فالدراسة هي بحث في الفكر لا في الممارسة؛ إذ لم يكن همها البحث في النشأة التاريخية لهذه الأصولية وتتبع تطوراتها، بل البحث في الوقائع الفكرية والإشكاليات النظرية الكبرى التي أسست عليها التنظيمات والجماعات الإسلامية المعاصرة كامل فعاليتها الحركية.

ونظرا لتشعب الموضوع فقد اختار الباحث الاقتصار في بحثه على منطقة مكانية وفترة زمنية حددهما بمصر والعراق باعتبارهما -حسب رأيه- منشأ الفكر الأصولي المعاصر، واختار كعينةمن هذين البلدين ثلاثة من الأعلام المشهورين والمؤثرين في الحركات الإسلامية المعاصرة، هم: حسن البنا وسيد قطب ومحمد باقر الصدر؛ أما الفترة فهي تغطي زمنيا ما يقارب الأربعة عقود (1930-1980)؛ أي من سنة تأسيس حركة الإخوان المسلمين عام 1928 إلى إعدام قيادي حزب الدعوة الإسلامية الشيعي آية الله محمد باقر الصدر عام 1980.

أ- الأهمية ومسوغات البحث: إن البحث في هذا الموضوع ابتُني بحسب صاحبه على جملة من المسوغات كانت بمثابة الباعث والمحفز، وبعضها يبرز الأهمية الكبرى للموضوع، أجملها في:

- الرغبة المعرفية في تتبع إشكاليات الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة؛ بمعنى كيف حاول العقل الأصولي اشتقاق نظريات وأيديولوجيات سياسية واجتماعية معاصرة من المصادر الأساسية لهذه الأصولية وهي القرآن والسنة النبوية، وإلى أي حد لم تُفقد المعاصرة من الإسلام الأصولي أصالته.

- تنبع أهمية الدراسة من كونها تبحث في موضوع يحظى باهتمام أكاديمي شديد، فالأصولية العربية المعاصرة بما هي امتداد تاريخي وطبيعي للسلفية الإسلامية، وبما هي ظاهرة من أبرز ظواهر الواقع الاجتماعي الإسلامي المعاصر، تطرح نفسها في الساحة الإسلامية كطرف وتيار فكري وسياسي إلى جانب أطراف وتيارات فكرية وسياسية أخرى، وتتخذ موقفا فكريا وسياسيا ونضاليا جعلها محط أنظار الساسة والباحثين ومراكز الدراسات الاستراتيجية.

- إن ظاهرة الحركات الأصولية مرشحة للاستمرار في المستقبل بموازاة التغيرات الدولية والإقليمية، لذلك فهي تستحق مزيدا من البحث المعمق المتسلح برؤية جديدة للظاهرة لا تأخذ بالمنهج الاستشراقي الذي ينظر إليها بوصفها ردة فعل على فشل مشاريع التحديث والتنمية، أو ردة فعل على محاولات التغريب..

ب- الفرضيات الرئيسية للدراسة: لم ير الباحث حاجة للفرضيات وقد برر ذلك بكون الأطروحة الأساسية في بحثه هي كشف الإشكاليات من الداخل بالتعارض الحاصل بين التصورات الأصولية والتصورات العقلية المعتمدة على العلم والفلسفة والتجربة.

ج- الدراسات السابقة المعتمد عليها وبعض صعوبات البحث: أقر الباحث بوجود صعوبات موضوعية اعترضته عند مباشرته إنجاز مشروعه البحثي، أولها اتساع الموضوع وتشعبه رغم محاولته حصره ببيئة مكانية وزمنية محددة، وثانيها جدة الموضوع وحداثته.

انطلاقا من هذا المعطى أكد الباحثقلة الدراسات العربية والأجنبية السابقة؛ إذ إن مجمل ما هو متوفر منها هي دراسات تعالج الظاهرة من منظور استشراقي، وتتناول بحثها من زاوية نشأتها ودورها واختلافاها ومخاطرها.. ولا تلقي بالا للظاهرة من جهة الصعوبات الفكرية التي تواجهها.

رغم ذلك اعتمد الباحث على بعض هذه الدراسات في إطار ما رآه مفيدا لبحثه؛ أما الكتابات المهمة التي استند إليها ويراها تتقاطع مع رؤيته المعرفية للظاهرة فنذكر منها:

- كتابات عربية ككتابات: فؤاد زكريا، محمد أركون، محمد عابد الجابري، خليل أحمد خليل، مهدي فضل الله، ولا يخفى تأثر بعض هؤلاء بمدارس ومداخل نظرية غربية علمانية أو ماركسية. وكتابات غربية: ككتابات Gilles Kepel و EtienneBruno و OlivierCarré.

د- منهجية الدراسة:

اعتمد الباحث منهجية خاصة في الاقتراب من موضوعه؛ حيث تجنب المنهج الاستشراقي في دراسة الظاهرة، واتجه إلى دراستها وفق منهج يقدم –مثلما أكد– الوقائع الفكرية من النصوص مباشرة مثلما انطوت عليها مؤلفات المفكرين المسلمين العرب المعاصرين الذي أخذهم الباحث كعينة في دراسته، ناظرا إلى أفكارهم كواقعات قائمة بذاتها، مما تطلب حصرها ضمن إطار زماني ومكاني -مثلما أشرنا إليه آنفا-.

كما حاول الباحث استخدام طريقة المقارنة للموازنة بين الآراء والطروحات الأصولية المعاصرة عند الأعلام المختارين كعينة للدراسة، وبين الأفكار والطروحات الوضعية والفلسفية، ولجأ الباحث أيضا-خاصة في القسم الأخير من البحث- إلى استخدام أسلوب النقد والتركيب.

2 .3- **نتائج الدراسة:** إن الجديد في هذه الدراسة ليس حسن عرض ما قدمته الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة من أطروحات نظرية شاملة في مسائل الأمة والدولة والمجتمع والعدالة الاجتماعية، وإنما هو الوقوف على حجم الصرامة المعرفية، وقوة هذه الأطروحات (البشرية) المبتناة على أساس التفاعل مع النص الإلهي (القرآن) والتجربة والفعل النبويين (السنة والسيرة النبوية).

إن العقل الأصولي -بحسب الباحث- يبتني على تصورات مقررة على نحو نهائي (الوحي كنص ثابت) تصورات لأوضاع قائمة (الواقع المتغير) تمتاز بالتغير والتجدد وفقا لعوامل وسنن تخضع لها المجتمعات الإنسانية، وبالتالي يطرح سؤاله: هل ما ينتجه العقل الأصولي المرتبط بالنص من أطروحات هو إنتاج من إنتاجات العقل هي أقرب إلى الوضعي

العقلي، أم إلى القدسي الديني؟. الذي يصل إليه الباحث هو إثبات تهافت الأطروحات الأصولية على مستوى بنائها الداخلي لخروج الفرع على الأصل، ولاصطدامها غير المبرر مع إنجازات الإنسانية في مجال تنظيم شؤون الحياة.

لقد كان للأصوليين الثلاثة (البنا، قطب، الصدر) طرقهم في حل إشكاليات الثابت الإلهي والمتغير البشري، من خلال مقولة مرونة الشريعة، ومسلك تأويل الآيات... ذلك لأن أسلمة المجتمعات العربية في عصرهم استلزمت الحاجة إلى إعادة تأصيل المفاهيم القرآنية لتحل محل المفاهيم الوضعية المعاصرة، ولأجل ذلك لجئوا إلى مقايسة الغائب بالشاهد لا ببناء المقايسة على المدلول اللفظي الذي لا يفي بالغرض، بل باستخلاص المفهوم بالرجوع إلى ملابسات الواقعة الاجتماعية التي وردت فيها الآية، والبحث عن مصلحة الجماعة في التشريع بما يحفظ للشرع روحه... لكن الباحث يحتج على هذا المسلك الطويل، ويؤكد على فكرة الطريق الأقصر؛ أي إطلاق اليد للعقل ليبحث في هذه المسائل من منطلق «أنتم أعلم بأمور دنياكم»، لأنه يرى أن ما انتهت إليه هذه المقايسات هي أنها أفقدت المفهومات القرآنية معناها الأصلي لتلحق بمفهومات العصر، وهكذا ظلت محاولات التأويل الأصولي للقرآن قاصرة عن ربط الفرع بالأصل.

لذلك فهو يطرح مثل محمد أركون فكرة الخروج من -ما يسميه أركون- السياج الدوغمائي الذي يأسر الاجتهاد البشري، وأن يفتح المجال لدراسة القرآن وقراءته وفقا لقواعد ألسنية ومناهج تاريخية وإناسية معاصرة تقود إلى تجديد التراث الكلاسيكي الإسلامي بحسب دعواه.

2 .4-**البيليوغرافيا ومصادر المعلومات:** شغلت دراسة الباحث ما يزيد عن 500 صفحة اعتمد في تحريرها وصياغة أفكارها على مصادر معلومات وبيانات متنوعة اشتملت على:

- الكتب العربية: 167 كتابا (ما بين موسوعة ومعجم وكتاب مترجم وكتب تراثية ومعاصرة في اختصاصات متنوعة تجمع بين الفكر، الفلسفة، العلوم الشرعية...)

- المقالات العربية: 36 مقالا.
- الندوات والمؤتمرات: 3.
- الكتب باللغة الفرنسية: 12.
- مقالات باللغة الفرنسية: 3.

2 .5- نقد الدراسة ووجه الاستفادة منها: رغم اعتراضنا على ما خلص إليه الباحث من اتهام للعقل الأصولي بأنه عقل نصي يترتب فيه النص في مرتبة الأسبقية على العقل، فلا يجتهد الأخير في المسائل المستحدثة إلا بالرجوع إلى النص المطلق؛ ثم دعواه بضرورة فتح باب الاجتهاد والتجديد في قراءة النصوص المرجعية (القرآن-السنة) وفق المناهج المستحدثة، للخروج من العقال الذي يفرضه النص على حرية الإبداع العقلي بما يضعه له من حدود، فإن هذه الدعوى والدعوة تلقى من النقد أكثر مما تلقى من الترحيب والقبول؛ إذ التسليم بها يعني التسليم بقراءة القرآن مثل أي نص بشري تنزع عنه صفة الإطلاق والقدسية، وتطبق عليه هذه المناهج بعيدا عن الأدوات الأساسية التي قررها علماء الأصول بما يحفظ للاجتهاد قربه من روح الإسلام.

رغم هذا التحفظ فإن دراسة حسين سعد تعد دراسة جادة تعمقت كثيرا في دراسة الظاهرة الأصولية في أبعادها الفكرية، وقد اختار الباحث كنموذج ثلاثة من كبار منظري التيار الإسلامي بشقيه السني والشيعي، والمعتبرين مراجع يحال عليها في أدبيات مختلف الجماعات والتنظيمات الإسلامية الحديثة المنتشرة في كافة أنحاء العالم العربي والإسلامي، بل إن بعض هذه التنظيمات قامت على أساس تجسيد أفكار هؤلاء المنظرين (كالتيار القطبي، وتيار الهجرة والتكفير، المتأثر ببعض أفكار قطب مثلما وردت في كتابه معالم في الطريق)، كما تعد رسائل البنا وجهوده التنظيمية والتعبوية رافدا مهما للتنظيمات المتفرعة عن تيار الإخوان والمبثوثة في الجزائر والخليج وبلاد الشام وغيرها، أما أفكار الصدروكتاباته -رغم شيعيته- فلا تزال إلى اليوم تلقى احتفالا كبيرا حتى بين التنظيمات والجماعات السنية خاصة كتبه فلسفتنا واقتصادنا.

وما يزيد البحث قيمته المعرفية رجوع الباحث مباشرة إلى نصوص هؤلاء ومحاولة البحث فيها واستجلاء الإشكاليات الكبرى التي كانت محل عناية من قبلهم مثلما جسدتها كتابتهم. أما جوانب الاستفادة من البحث فإنه شكل لنا مصدرا ثريا أعاننا في استجلاء بعض جوانب بحثنا.

إن هذا البحث هو دراسة في الفكر لا في الممارسة، وهو هنا يتقاطع مع بحثنا في شقه الثاني «الجذور الأيديولوجية»؛ إذ لم تكن عناية الباحث بالأصل متوجهة -مثلما أوضحناه سابقا- إلى البحث في جذور النشأة ومراحل التشكل وآليات العمل والاحتجاج... بل كان بحثا في الأفكار، وهو ما نأمل نحن البحث فيه فيما يخص الحركة الإسلامية في الجزائر، مفتشين عن إسهامات بعض رموز هذه الحركة في مراحلها المختلفة إزاء قضايا من مثل: العدالة الاجتماعية، الدولة، نظام الحكم، الملكية، الديمقراطية، الاشتراكية، الموقف من المرأة... وقد أسعفتنا قراءة الأطروحة الاستفادة من طريقة الباحث في استجلاء مثل هذه الإشكاليات كما برزت في كتابات البنا وقطب والصدر.

كما استفدنا كثيرا من البحث في مسألتين اثنتين هما:

- نظرة الباحث ومقاربته لمفهوم الأصولية كمفهوم مركزي ناقشناه في دراستنا؛ إذ قدم الباحث حوله تصورا يختلف عما اطلعنا عليه في مختلف الأدبيات التي كتبت حول الموضوع.

- وشكل الفصل التاسع من القسم الرابع مجالا للاستفادة لأنه يتقاطع مع عنصر مهم في دراستنا هو البحث في أسباب انبعاث الظاهرة الأصولية.

3- دراسة فرانسوا بورغا. الإسلام السياسي صوت الجنوب. ترجمة: لورين زكري. مراجعة وتقديم: نصر حامد أبو زيد. ط 2. القاهرة: درا العالم الثالث، 2001.

3 . 1- وصف الدراسة: اعتمدنا على دراسة فرانسوا بورغا وهو أحد أهم المتخصصين في موضوع الحركات الإسلامية؛ إذ أصدر في هذا الصدد العديد من الدراسات التي تناقش جوانب مختلفة من الظاهرة، وقد فضلنا الاعتماد في دراستنا هذه على الطبعة المترجمة

رغم توفرنا على الطبعة الفرنسية الأصل والمعنونة بـ:

Françoit BURGAT. L'islamisme au Maghreb La voix du sud 1995 Paris: Editions Payot et Rivages

«للإضافات المهمة التي أضافها بورغا إلى الطبعة العربية، حتى إنه كتب تنبيها يشير فيه إلى أن الطبعة الثانية المترجمة إلى العربية (التي اعتمدنا عليها) أشبه ما تكون بمؤلف جديد لما تضمنته من المعلومات والتطورات التي وقعت بعد صدور الطبعة الفرنسية عام 1989.

والبنية الأساسية التي تشكلت منها مادة الكتاب هي حصيلة بحث قام به الباحث في الفترة بين 1984-1988 في إطار المركز الوطني للبحث العلمي (CNRS) وبمساعدة معهد الأبحاث والدراسات حول العالم العربي والإسلامي (IREMAM)، ومنذ يناير 1989 حاول الباحث في إطار المركز الفرنسي للدراسات والوثائق الاقتصادية والقانونية والاجتماعية (CEDEJ) الكائن مقره بالقاهرة تطوير مادة البحث بما ينسجم ومستجدات واقع المنطقة التي خصها بالدراسة.

تندرج الدراسة ضمن اختصاص العلوم السياسية باعتباره التخصص الأكاديمي للباحث، وهي تتشكل من مقدمة وستة فصول نظرية وخاتمة مضافا إليها ملخصا كرونولوجيا لأهم الأحداث السياسية والاقتصادية والثقافية ذات الصلة بانبثاق وتوسع التيار الإسلامي في دول المغرب العربي منذ عام 1951 إلى 1992.

- **الفصل الأول:** وهو فصل مفهومي خصصه الباحث للبحث في إشكالية تسمية الظاهرة المدروسة، وقد عنونه بالشكل التالي: حول صعوبة التسمية (De la difficulté de nommer) ناقش فيه مدلولات مختلف التسميات التي تتردد في عالم الصحافة المهتمة بالعالم الإسلامي، أو في كتابات المتخصصين في الظاهرة. عرض الباحث وناقش المفهومات الآتية: الإسلام السياسي (Islamisme)، الصوفية (Soufisme)، التقليدية (Traditionalisme)، الأصولية (Fondamentalisme)، السلفية، القومية (Arabisme)، الإخوان المسلمون (Frèresmusulmans)، الخومينية

(Khomeinisme)، التشدد (Intégrisme)، التطرف (Extrémisme)، وقد أكد الباحث على أن هذا التعدد المفهومي يعكس الحيرة والقلق الغربي من الظاهرة، كما يعكس من جهة ثانية الاهتمام الذي تثيره؛ والصعوبة التي يواجهها الدارس الغربي أمام خصوصية هذه الظاهرة وتنوعها، وبعد مناقشته للتداخلات والحدود الفاصلة بين هذه التسميات خلص إلى تبني مفهوم الإسلام السياسي.

- **الفصل الثاني:** في هذا الفصل الموسوم بـ«من الإسلام إلى الإسلام السياسي» حاول الباحث عبر عرض تحليلي وتاريخي بيان الأسباب التي تقف وراء ميلاد ظاهرة الإسلام السياسي وتوسعها، وهنا شدد على أنه إذا كان الهدف هو التوصل إلى فحوى ظاهرة الإسلام السياسي فعلينا أن نبحث عن أصلها في العلاقة الجدلية بين الاستعمار وعملية القضاء عليه بدلا من التأكيد على دور التناقضات الناتجة عن تجارب التنمية والتحديث. لذلك أعطى الباحث للتحليل التاريخي -في هذا الفصل- مداه للتأكيد على أهمية العامل التاريخي في انبثاق ظاهرة الإسلام السياسي، فهي في نهاية التحليل تعبير عن ردة فعل اتجاه السيطرة الثقافية الغربية التي تلت سيطرته العسكرية. والمد الإسلامي من الخليج إلى المحيط هو تعبير عن الإدانة لطبيعة العلاقات الثقافية السائدة منذ الفترة الاستعمارية، ليقدم الإسلام السياسي مشروعا بديلا للدولة الوطنية والمشروع القومي الذي حاولت نخب الاستقلال الحاملة له (أي للمشروع القومي) الانفصال عن الاستعمار على الصعيد السياسي بينما كانت هذه النخب أفضل من يضمن استمرارية هيمنته على الصعيد اللغوي والثقافي. بذلك سيكون تيار الإسلام السياسي مثلما شبهه الباحث قوة الدفع الثالثة لصاروخ الانفصال عن المركز المهيمن عندما تم التأكيد على الاستقلال بمختلف أبعاده وعلى رأسها البعد الثقافي.

- **الفصل الثالث:** «من الخطبة إلى الانتخابات: التحقيب، أساليب العمل، مساحات التعبير» خصصه الباحث -مثلما يشير إلى ذلك عنوانه- لمناقشة آليات العمل والتحرك والتعبئة التي استخدمها تيار الإسلام السياسي منذ مرحلة السرية إلى أن تحول هذا الأخير إلى تيار ذي زخم شعبي واسع. وكيف انتقل من فضاءات ضيقة هي فضاء المسجد باعتباره الوعاء الأول للخطاب والتعبئة الإسلاميين إلى فضاءات ومساحات جديدة استقطبت أنصارا

ومحازبين جددا. وهنا تطرق الباحث إلى دور الجامعة في التعبئة الإسلامية؛ ثم انتقال التيار الإسلامي زاحفا نحو فضاء العمل الاجتماعي والتربوي والخدمي لينهي زحفه إلى فضاء الساحة السياسية، ويلج مجال العمل السياسي الشرعي. تلك هي إذن سيرورة ارتحال العمل الإسلامي من المسجد إلى العمل السياسي، ومن السرية إلى العلنية والشرعية، ومن الخطاب المسجدي إلى الخطاب السياسي.

- **الفصل الرابع:** إذا كان الباحث في الفصول السابقة حاول إبراز الجوانب النظرية لظاهرة الإسلام السياسي والحديث عن المشترك العام المؤسس للظاهرة الإسلامية، فإنه بدءا من هذا الفصل المعنون بـ«غنوشي وعباسي مدني والآخرون..منطق الاختلاف» سيركز على الخصوصيات المحلية ودور الواقع القطري والمحلي في صياغة الاختلافات بين مختلف حركات الإسلام السياسي التي تزخر بها منطقة المغرب العربي، وهو ما سماه بمنطق الاختلاف (La logique de différenciation).

- **الفصلين الخامس والسادس:** وهما فصلان تطبيقيان إذا صح التعبير على دول منطقة المغرب العربي، تتبع فيهما الكاتب بشكل دقيق الجذور التاريخية وبعض القضايا الفكرية للحركة الإسلامية في المنطقة، بدء بتونس، ثم الجزائر، وأخيرا المغرب وليبيا، منذ لحظة الاستقلال إلى بداية التسعينيات. وإن كان تركيزه يبدو أكبر على الحالة التونسية والجزائرية. ومما يعطي لهذا الفصل أهميته الأكاديمية هو استعانة الباحث في صياغة أفكاره على عدد كبير من اللقاءات والمقابلات المستفيضة التي أجراها مع بعض رموز ومؤسسي العمل الإسلامي في المنطقة.

2. 3- المنهجية التي عالج بها الباحث موضوعه:

- يبرر الباحث رغبته البحثَ في مثل هذا الموضوع -مثلما نستشفه من قراءتنا لدراسته- إلى تصحيح الخطأ الذي وقعت فيه الرؤية الغربية والاستشراقية في نظرتها للإسلام السياسي، عندما اعتبرت اليقظة الإسلامية مظهرا من مظاهر صحوة لبقايا بالية تحتضر، وعندما نظرت إلى الظاهرة على أنها كلٌ واحد يوصف دائما بمعاداة الحداثة وقيم التقدم، والميل إلى التشدد واستخدام العنف... لذلك جاءت هذه الدراسة متجهة

لإبراز عناصر التعدد والتنوع في الظاهرة الإسلامية وظاهرة الإسلام السياسي على وجه التحديد، على المستوى الفكري والحركي، رغم أنها (أي ظاهرة الإسلام السياسي) تنهض على أرضية مشتركة، وتنطلق من أصول واحدة (قرآن-سنة). ولإبراز هذا التنوع حرص الباحث على تطعيم مادة بحثه بالرجوع مباشرة إلى الفاعلين الأساسيين، وهم زعماء وقادة الإسلام السياسي، من خلال مجموعة مستفيضة من اللقاءات والمقابلات التي أجراها معهم.

- يتموقع هذا البحث ضمن الدراسات التي تركز في تحليلها للظاهرة الإسلامية على البعد الثقافي والهوياتي والقومي (وهو مبدأ تفسيري بدأ يطرح نفسه كبديل في الدراسات الأكاديمية حول الظاهرة الإسلامية)، وهي بذلك تتمايز عن الدراسات الأكاديمية الغربية الفرنكفونية كما الأنجلوسكسونية التي تؤسس -كما يقول بورغا- مجمل مبدئها التفسيري على التعبيرات الراديكالية للظاهرة؛ إذ ليست كل الحركات الإسلامية حركات راديكالية تؤمن بالعنف، أو تقف على الضد والنقيض من الحداثة والديمقراطية، فبين حركة طالبان في أفغانستان وحزب الرفاه في تركيا مسافة افتراق كبيرة.

إن الباحث مثلما بيّنه في غير ما موضع من بحثه يؤكد على أنه «يطمح بالتحديد إلى إثبات أن الدينامية الإسلامية بعيدة عن أن تكون متعارضة بشكل عام وحاسم مع دينامية التحديث»[1]. من هذا الأفق الفكري تنطلق الإشكالية العامة للدراسة التي يمكن أن نلخصها في سؤالين محوريين هما[2]:

1- ما هو مصدر فعالية الخطاب السياسي الإسلامي في الفترة الممتدة من الستينيات إلى الثمانينيات؟ ولماذا أصبح الخطاب الإسلامي أقوى من الخطابات السياسية الأخرى ومنها الخطاب القومي العربي العلماني؟

2- ما هي عناصر التنوع والاختلاف بين التيارات الإسلامية رغم انتمائها لأصول

---

(1) انظر: الفصل المعنون بـ: الموقف الآن من المرجع نفسه، ص 366.

(2) منى ياسين، «عرض وقراءة في كتاب: فرانسوا بورغا، الإسلام السياسي صوت الجنوب»، بيروت: مجلة منبر الحوار، السنة التاسعة، ع31 (شتاء 1994)، ص 142-154.

وأطر مرجعية مشتركة؟ (أي إن الباحث يحاول إبراز قضية تعددية ظاهرة الإسلام السياسي، ويناقش أسباب هذه التعددية التي تصل إلى حد التناقض والتصارع على المستوى السياسي والحركي).

بالإضافة إلى الطريقة التي اختارها الباحث في تبويب بحثه-وهو ما حاولنا إبرازه في تلخيصنا لفصوله-مؤسسا لبحثه نظريا، اختار في الفصول الأخيرة منه الاستناد إلى نماذج تطبيقية؛ إذ عرض لكل تجربة من تجارب الإسلام السياسي في المنطقة المغاربية مبرزا خصوصيتها (تجربة حركة الاتجاه الإسلامي في تونس، تجربة جماعة عبدالسلام ياسين في المغرب، تجربة الحركة الإسلامية في الجزائر).

كما حرص في دراسته للظاهرة على قراءتها في سياق تحليلي وتاريخي، وما يعطي للدراسة أهميتها العلمية منهجيةُ الباحثِ في مناقشة قضايا الإسلام السياسي المغاربي المختلفة بالرجوع إلى الوثائق والشهادات الحية لصانعي الظاهرة، فقد حرص الباحث -مثلما ألمعنا إلى ذلك سابقا- على عقد عدد كبير من اللقاءات والأحاديث المطولة مع وجوه ورموز التيار الإسلامي في البلدان الثلاثة، ومع بعض المفكرين والكتاب المشتغلين على الظاهرة، وكذا مع بعض القادة السياسيين(*). كما حرص الباحث -أيضا- على إثبات نص المقابلات كما هو من دون تنقيح، وهو ما يعطي للبحث قيمته كوثيقة مرجعية لما احتواه من نصوص تشكل مادة خام للتحليل والتفسير بالنسبة لدراسات لاحقة. وقد برر الباحث هذا المسلك المنهجي -رغم وعيه بما يلقاه مثل هذا التوجه من نقد على الصعيد الأكاديمي- بأنه يحد من التبسيط الذي ينجم عن أي قراءة أحادية (Lecture unilatérale)، ويعطي الفرصة لقراءة النص من دون أي وسيط.

إن هذه الدراسة التي استغرقت أربع سنوات كاملة (1984-1988) وبقي صاحبها يسعى إلى تطوير بعض مفرداتها بعد ذلك، يمكن أن نصنفها ضمن الدراسات الميدانية

(*) وهم على التوالي: عبدالسلام ياسين، عبد الإله بن كيران من المغرب، داودي محمد الهادي، عباسي مدني، رشيد بن عيسى من الجزائر، راشد الغنوشي، احميدة النيفر، صالح كركر، صلاح الدين الجورشي، حبيب المكني، عبد الرؤوف بولعابي، وأحد قادة حزب التحرير من تونس، حسن حنفي، وطارق البشري ومحمد التوزي وجان فرانسوا كليمون. الرئيس الليبي معمر القذافي، رئيس الوزراء التونسي الأسبق محمد مزالي، عادل حسين رئيس حزب العمل المصري.

والوثائقية، نظرا لاعتمادها بشكل أساسي على نشاط ميداني كبير انتقل فيه الباحث بين أكثر من أربع بلدان ليلتقي مبحوثيه لساعات، ولأكثر من مرة، بغية الحصول على البيانات عن الظاهرة المدروسة من صانعيها، كما رفد جهده الميداني عمل مكتبي واسع رجع فيه الباحث بالإضافة إلى الكتابات -المعالجة لمختلف جوانب ظاهرة الإسلام السياسي- العربية والغربية إلى بعض الوثائق المكتوبة والمدونة لحركات الإسلام السياسي نفسها.

3 .3- نقد الدراسةووجه الاستفادة منها:

1- تتوافر الدراسة التي بين أيدينا على جوانب قوة كثيرة أشرنا لبعضها سابقا، غير أن ما يعطي لها قيمة أكبر هو أنها لباحث فرنسي ينتمي لمجال ثقافي وحضاري يختلف عن المجال الثقافي والحضاري الذي نمت فيه الظاهرة المدروسة، لذلك تعد دراسته رؤية من الخارج، وهو ما قد يعطي لها قدرا من الموضوعية العلمية للانفصال النسبي بين الذات العارفة وموضوع المعرفة.

2- هذه الدراسة تبحث في ظاهرة الإسلام السياسي في دول المغرب العربي، بينما دراستنا تتوجه إلى البحث في الظاهرة في النطاق الجزائري إلا أنها شكلت بالنسبة لنا مصدرا ثرا للكثير من المعلومات والبيانات المتعلقة بالظاهرة إن في جانبها التاريخي أو التحليلي الفكري.

3- أفادتنا الدراسة الحالية في أنها سلطت الضوء بطريقة جيدة على الحركة الإسلامية الجزائرية منذ مرحلة الاستقلال مع بقايا جمعية العلماء إلى مرحلة الانفتاح السياسي، غير أن الباحث رغم عنايته بالحدث الجزائري إلا أن الجهد التحليلي الذي خصصه للحركة الإسلامية الجزائريةأقل بكثير إذا قارناه بالجهد المعرفي والتحليلي الذي خص به الحركة الإسلامية التونسية، ففي الوقت الذي رجع فيه إلى النصوص المكتوبة حول كثير من الموضوعات التي اشتغلت عليها الحركة التونسية، واللقاءات المكثفة التي عقدها مع أكثر من 7 قياديين تونسيين، اقتصر في الحالة الجزائرية على 03 من وجوه الحركة في الجزائر (يعتبر ثالثهم مغمورا بالإضافة إلى أنه من الجناح الراديكالي في الحركة الإسلامية الجزائرية الذي برز في منتصف الثمانينيات).

فالمادة البحثية للباحث رغم قيمتها التحليلية لم تستند في معظمها على زخم وثائقي أو مقابلاتي، وإن كان الكاتب اعترف من البداية (الفصل السادس) بأن الحركة الإسلامية في الجزائر هي من الحركات التي ظلت حتى 1988 لا نعلم عنها الكثير لأنها ظلت -عكس نظيرتها التونسية- في إطار السريةلمدة طويلة.

بالإضافة لما سبق فقد ركز الباحث كثيرا على الحركة الإسلامية في الجزائر بعد مرحلة الانفتاح السياسي؛ أي بعد 88 مستطلعا ومحللا للتطورات الحاصلة في نطاقها بعد ولوجها مجال العمل السياسي.

رغم ما تقدمه لنا هذه الدراسة من إضاءة على بعض جوانب الحركة الإسلامية الجزائرية-وهي موضوع مازال يكتنفه كثير من الغموض- إلا أننا نطمح في إطار بحثنا إلى تعميق البحث في المراحل الأولى من تاريخ الحركة قبل ولوجها مجال العمل السياسي، وإلى تعميق البحث في جوانب فكرية وحركية لم تكن محل اهتمام الباحث، و/أو لم يشر إليها إلا لماما.

4- دراسة الربيع جصاص. «الحركات الإسلامية والتغير الثقافي في المجتمع الجزائري، دراسة تحليلية لنمو وتطور الحركة الإسلامية ومفهوم التغير الثقافي في المجتمع الجزائري». (رسالة دكتوراة في علم الاجتماع. كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية. قسم علم الاجتماع والديمغرافيا. جامعة منتوري، قسنطينة. 2008/2007). إشراف: الدكتور صالح فيلالي.

4. 1- **وصف الرسالة:** الرسالة مكونة من مقدمة وخاتمة وستة فصول هي كالآتي:

- **الفصل الأول:** عنونه الباحث بـ«الإطار المنهجي للدراسة» وحدد فيه إشكالية بحثه وأهميته وأهدافه والمنهج والأدوات المستخدمة، والفروض التي اعتمد عليها، وسقط منه عنصر مهم هو دواعي ومسوغات البحث في هذا الموضوع.

- **الفصل الثاني:** ويدور حول المتغير الثاني للدراسة؛ أي حول التغير الاجتماعي، قسمه الباحث إلى مبحثين مطولين، عرض في الأول منهما لمفهوم التغير ونظرياته، أما

الثاني فقد ربط فيه بين التغير والمجتمع؛ حيث تحدث عن التغير ومجالاته في المجتمع الحديث وعن استراتيجيات التأثير في عملية التغير، وعن التحديث ومجالاته واتجاهاته.

- **الفصل الثالث:** ربط فيه بين الدين والتغير الاجتماعي فكان عنوانا للفصل وقسمه بدوره إلى مبحثين ناقش في الأول المداخل النظرية التي عنيت بالظاهرتين (الدين والتغير) كالمنظور الماركسي والفيبيري والوظيفي.. أما الثاني فخصصه للحديث عن الإسلام ومفهوم التغير.

- **أما الفصل الرابع:** والموسوم بـ«الإسلام والدولة في الجزائر» فيشكل مدخلا لدراسة المتغير الأول في البحث وهو متغير الحركات الإسلامية، قسمه إلى أربع مباحث أساسية، الأول منها اتجه إلى استثارة مفهوم الدولة والتعاريف المتنوعة المقدمة له تبعا للمنظورات المختلفة (القانونية والسوسيولوجية..)، ثم تحدث عن أركان الدولة متمثلة في الإقليم والشعب والسيادة والاعتراف الدولي، وختم هذا المبحث بعرض مجمل النظريات المفسرة لظاهرة الدولة. أما المبحثان الثاني والثالث فقد خصصهما للحديث عن الدولة، وبناء الدولة في المغرب العربي، ثم ربط بين الدولة والإسلام في الدول الثلاث تونس والمغرب وليبيا، وخصص الفصل الرابع ليكمل فيه الحديث عن الإسلام والدولة في الجزائر بالرجوع إلى فترة حكم ابن بلة، ثم مرحلة ما بعد التصحيح الثوري وأخيرا مرحلة الانفتاح السياسي.

- **الفصل الخامس:** ناقش فيه الباحث ظاهرة «الحركات الإسلامية المعاصرة» عبر ثلاثة مباحث، خصص الأول منها للحديث عن بعض الحركات الإسلامية في العالم العربي ومنطقة الخليج بادئا بحركة الإخوان المسلمين المصرية؛ حيث تتبع نشأتها وتطورها وعلاقتها بالسلطة السياسية، ومثنيا بالحديث عن أبرز التيارات الدينية في شبه الجزيرة العربية كالتيار السلفي الوهابي من حيث نشأته وتطوره وارتباطه بالنظام السياسي السعودي، وبعض التيارات السلفية الجديدة المنبثقة عنه (أتباع جهيمان العتيبي، تيار السلف الصالح بأجنحته المختلفة). كما تحدث عن التيار الشيعي في المنطقة وبعض التنظيمات التابعة له ولكن باختصار شديد. أما المبحث الثاني فإنه اتجه فيه إلى عرض بعض القضايا الفكرية ذات الصلة بالخطاب الإسلامي كقضية الحاكمية وقضية التكفير.

وختم الفصل بمبحث أخير حول الحركة الإسلامية بين ثنائية الدعوة والعمل السياسي، تحدث فيه عن حالة التراجع الذي بدا واضحا على مسيرة الحركة الإسلامية، وعن مختلف الإكراهات والتحديات التي تعترض جهودها في التغيير والإصلاح والدعوة والعمل السياسي. أما آخر نقطة استثارها في هذا المبحث فهي مناقشته لموضوع الجماعات الدينية من حيث طبيعة التنظيم الديني وطبيعة القيادة والعضوية فيه، والعوامل المحفزة على بروز الجماعات الدينية، واتجاهها إلى ظاهرة التطرف الديني وأسباب ذلك.

- **الفصل السادس:** يعد فصلا مركزيا في كامل الرسالة بالنظر إلى عنوانها، وهو موسوم بـ«الحركات الإسلامية في الجزائر»، قسمه الباحث إلى مباحث فرعية ثلاثة، تطرق في الأول منها لقضية سقوط الخلافة الإسلامية عام 1924 على يد كمال أتاتورك، وعن اتجاهات وردود الفعل الإسلامية الناشئة عن ذلك، وكيف كان هذا السقوط سببا ومبررا لبروز ونشأة الحركة الإسلامية المعاصرة. وخصص المبحث الثاني للبحث في مختلف جوانب الحياة العلمية والثقافية والدينية في الجزائر في العهد العثماني، ثم خلال فترة التواجد الاستعماري الفرنسي. أما المبحث الثالث فعنوانه «من الإسلام الشعبي إلى الإسلام السياسي» أبرز فيه كيف تم التحول من الإسلام الشعبي التقليدي مثلما تمثله الزوايا والأخويات الدينية إلى الإسلام الإصلاحي مثلما ناضلت ودعت إليه جمعية العلماء المسلمين بقيادة ابن باديس، وكيف تم الانتقال بعد الاستقلال إلى ما أصبح يصطلح عليه الإسلام السياسي. وفي عرضه لسيرورة الانتقال نحو الإسلام السياسي اتجه الباحث إلى عرض وسرد وتحليل كثير من الأحداث السياسية والاجتماعية... التي قادت في الأخير إلى تشكيل المشهد السياسي الجزائري بمختلف واجهاته الإيديولوجية وعلى رأسها الواجهة الإسلامية؛ كما عرض بتوسع إلى التطورات الحاصلة بعد 1988 من تغيير دستوري وميلاد للأحزاب الإسلامية، وتحول الحركة الإسلامية شبه الكلي نحو العمل السياسي، ممثلة في جبهة الإنقاذ وحركة مجتمع السلم وحركة النهضة التي حاول الباحث عرض ومناقشة بعض أطروحاتها وبرامجها ومواقفها من القضايا المطروحة على الساحة الجزائرية حينذاك.

4. 2- المنهجية التي عالج بها الباحث موضوعه: تحدث الباحث في مقدمة دراسته عن موضوعه وأهميته وخطة الدراسة التي اتبعها ضمن سياق تحليلي حاول من خلاله الولوج

إلى موضوع الحركات الإسلامية كبؤرة للبحث، متسائلا عن الدور الذي سيلعبه الدين الإسلامي في مرحلة ما بعد الاستعمار بعد أن لعب دورا تحصينيا ونضاليا في المرحلة السابقة. وفي تتبعه للقضية يطرح الباحث إشكالية بروز ظاهرة التيارات الدينية ذات الأفق السياسي التي توسعت وتعاظمت في فترة السبعينيات ليكون لها إسهام مركزي في عملية التغيير الاجتماعي والثقافي في نطاق المجتمع الجزائري؛ عندما ظهرت وانتشرت أساليب جديدة في المظهر والسلوك، كما في المفاهيم والمفردات المتداولة. إن الإشكالية التي يطرحها الباحث تتمثل في محاولة ربط موضوع الحركات الإسلامية بالتغير الثقافي في المجتمع الجزائري، لذلك يطرح الأسئلة الآتية:

- إلى أي حد استفادت الحركة الإسلامية من خبرتها النضالية منذ تبلورها وبروزها على الساحة الاجتماعية؟ - ما هي التحديات التي تواجهها لتنفيذ برنامجها الإصلاحي التغييري على المدى المتوسط والبعيد؟

- ما هي علاقتها بالتشكيلات والتنظيمات السياسية القائمة ذات التوجهات الأيديولوجية المخالفة؟

- ما نوع التغيير الذي تهدف للوصول إليه؟

- ما هو المنهج الذي تعتمده لتحقيق الإصلاح والتغيير؟

أ- أهمية وأهداف الدراسة: يسعى الباحث باختياره البحث في موضوع الحركة الإسلامية في الجزائر كموضوع جدير بالمطارحة العلمية-نتيجة الدور الذي لعبته هذه الأخيرة في الساحة الاجتماعية والسياسية، وقدرتها الكبيرة على الحشد الجماهيري والضغط السياسي-إلى البحث في: الخلفيات والعوامل السوسيو-ثقافية المساعدة على بروز وانتشار الحركة الإسلامية، وكذا البحث في برنامجها الفكري وخلفياته الفلسفية وعلاقة الحركة بالتيارات السياسية غير الدينية، بالإضافة إلى محاولة فهم العلاقة التي تجمع بين التنظيمات الفرعية المشكلة لجسم الحركة الإسلامية الجزائرية.

ب- الفرضيات الرئيسية للدراسة: بنى الباحث دراسته وهي دراسة نظرية على

فرضيات ثلاث هي:

1- كانت الحركات الإسلامية دافعا أساسيا للسلطة في تبني مبدأ التغيير.

2- كانت الحركات الإسلامية دافعا لتبني المجتمع لمبدأ الإسلام أسلوبا للحياة.

3- لم يكن للحركة الإسلامية دور في عملية التغيير الثقافي إلا في: الجانب المظهري (اللباسي) وهو السائد، وبعض جوانب السلوك الحياتي.

ج- الدراسات السابقة التي اعتمدت عليها الدراسة: لم يعتمد الباحث على أية دراسة سابقة.

د- منهجية الدراسة:استخدم الباحث في دراسته مثلما ذكر:

- المنهج التحليلي الذي يقوم على وصف الظاهرة ثم تحليلها ومحاولة تقديم تفسير لها بتتبع أبعادها الفكرية وأبعادها الاجتماعية والثقافية بالتركيز على مبدأ التغيير في المجال السياسي بعد بناء الدولة الوطنية في الجزائر.

- المنهج التاريخي الذي يرى الباحث أنه بواسطته يمكن تتبع الأحداث التاريخية في تسلسل زمني يتيح معرفة موقع الظاهرة المدروسة من تلك الأحداث.

3 .4- نتائج الدراسة:حاول الباحث قراءة نتائج بحثه في ضوء أسئلة الإشكالية والفرضيات المطروحة وقد خلص إلى ما يأتي:

1- في إجابته عن سؤال الإشكالية الأول خلص الباحث إلى أن الحركات الإسلامية نتيجة جملة التحديات التي تعترضها والمشكلات التي وقعت فيها -وذكر منها: تراجعها عن المساهمة في عملية التغيير السلمي وجنوحها نحو استخدام الأساليب الراديكالية رغم الرفض الشعبي لذلك، ابتعادها عن الخط الدعوي وتوجهها نحو تغليب أسلوب العمل السياسي، هشاشة برامجها، طغيان الطابع الإداري والتنظيمي والشأن الخاص على حساب الاستجابة لهموم المجتمع- في حاجة ماسة إلى مراجعة ذاتية شاملة تعيد للحركة توترها الإيجابي نحو قضايا وهموم المجتمع.

2- في إجابته عن سؤال الإشكالية الثاني حول علاقة الحركة الإسلامية بغيرها من التنظيمات المخالفة أكد الباحث على أنه بالرغم من الخلفية الفكرية التي نهضت عليها هذه الحركات كإيمانها بمبدأ الحاكمية وتكفير من لا يحكم بما أنزل الله... فإن إكراهات الواقع بعجز هذه الحركات عن تحقيق المجتمع المثالي ورفض أو عدم استجابة المجتمع لبعض أساليبها جعلها تنقسم بين جناحين: معتدل استيعابي يوطن نفسه على فكرة التعايش مع الآخر المخالف، وجناح راديكالي استبعادي يؤمن بمنطق الرفض.

3- في إجابته عن سؤال الإشكالية الثالث حول نوع التغيير الذي تهدف الحركة الإسلامية الوصول إليه خلص الباحث إلى أن فكرة شمولية التغيير التي تؤمن بها الحركة وتهدف إلى تحقيقها تعترضها صعوبات موضوعية متعلقة بظروف وواقع المجتمع المعاصر، لذلك فإن النتيجة هي ضرورة تبني ما سماه الباحث منهاج التغيير الجزئي. كما أكد أيضا على أن الحركة الإسلامية أمام هذه القضية تفترق إلى تيارين: يؤمن الأول منهما ويلتزم بخط العمل الدعوي والخيري وينخرط في العمل السياسي السلمي والشرعي في ظل القوانين السائدة، بينما يرفض التيار الثاني هذا المسلك وهو ما عجل في رأي الباحث بتراجع وفقدان الحركة الإسلامية للكثير من المكاسب والمواقع عندما تغلب هذا التيار في الساحة الإسلامية.

إلى جانب مناقشته للنتائج في ضوء أسئلة الإشكالية ناقش الباحث النتائج التي يرى أنه توصل إليها في ضوء الفرضيات الثلاث المطروحة: فهو يؤكد على أن الفرضية الأولى قد تحققت؛ إذ إن الحركات الإسلامية كانت دافعا أساسيا للسلطة في تبني مبدأ التغيير رغم الطابع الصراعي بينهما (أي بين السلطة والمعارضة الإسلامية)، وهو ما تجسد حسب الباحث في تبني السلطة للكثير من المفردات التي ناضل التيار الإسلامي من أجل تجسيدها كبناء المساجد، وإدماج بعض الرموز الدينية في أجهزة ومؤسسات الدولة وإضفاء نوع من الأسلمة عليها. أما الفرضية الثانية ونصها»أن الحركات الإسلامية كانت دافعا لتبني المجتمع لمبدأ الإسلام أسلوبا للحياة« فإن الباحث توصل إلى أن هذه الحركات لم تكن دافعا قويا لذلك بدليل أن الإسلام لم يكن يوما غائبا عن الحياة الاجتماعية الجزائرية وما قامت به الحركة هو إعادة تثوير هذا الكامن الشعبي ونشر الوعي به. أما الفرضية

الأخيرة المتعلقة بدور الحركة في عملية التغيير فقد خلص الباحث إلى أن دورها اقتصر على الجانب المظهري والسلوكي.

4 .4-البيبليوغرافيا ومصادر المعلومات: شغلت دراسة الباحث ما يساوي 336 صفحة اعتمد في تحريرها وصياغة أفكارها على مصادر معلومات اشتملت على:

- الكتب العربية: 56 كتابا
- الرسائل الجامعية والأبحاث المنشورة: 03 رسائل.
- الكتب بغير اللغة العربية (فرنسية-إنجليزية): 11 كتابا.
- مقالات (مجلات وصحف): 12.
- وسائط إلكترونية: 03.

4. 5- نقد الدراسة ووجه الاستفادة منها:تعد دراسة الربيع جصاص إحدى الدراسات الباكرة والقليلة حول موضوع الحركة الإسلامية في الجزائر في اختصاص علم الاجتماع، رغم أن هذه الدراسة بعيدة نوعا ما عن البؤرة البحثية التي نشتغل عليها؛ إذ هي اهتمت بالبحث حول تأكيد أو نفي العلاقة بين الحركة الإسلامية وظاهرة التغير الثقافي في المجتمع الجزائري حتى مرحلة التسعينيات،بينما نحن نشتغل على بحث وتتبع جذور الحركة الفكرية والتاريخية ضمن فترة زمنية محددة هي فترة 1962-1982.رغم كل ذلك فقد استفدنا من هذه الدراسة بعدا أساسيا هو بعد الدافعية السيكولوجية؛ فقد أزاح عنا الاطلاع على الرسالة كاملة وقراءة مباحثها المختلفة ذلك التخوف والقلق الذي سيطر علينا منذ اخترنا البحث في موضوع الحركة الإسلامية، وكذا تهيبنا من عدم إتمامها نظرا لما يكتنف البحث في مثل هذا الموضوع من الصعوبات الجمة؛ حيث وجدنا أخيرا باحثا جزائريا، ومن جامعة قسنطينة يبحث الموضوع نفسه. دون هذا المحفز السيكولوجي لم نعثر على مبحث ذي صلة بموضوعنا يمكن أن نستفيد منه أو نوظفه في دراستنا.

5- دراسة عبد اللطيف الهرماسي. الحركة الإسلامية في تونس، اليسار الاشتراكي،

الإسلام والحركة الإسلامية.ط 1 (تونس: شركة بيرم للنشر، 1985). وهي في الأصل أطروحة جامعية.

5. 1- **وصف الدراسة:** العمل الذي بين أيدينا هو نسخة الكتاب المطبوع وليست نسخة البحث الأصلية، وقد خضعت -كما صرح الباحث في كلمته للقارئ- لعملية تعديل وتنقيح لتصدر في شكل كتاب، لذلك ستسقط كثير من العناصر في عرضنا للدراسة مثلما تتطلبه منهجية عرض الدراسات السابقة.

تحتوي الدراسة على قسمين: خصص الأول -وهو الأهم من ناحية الكم- للحديث عن الحركة الإسلامية في تونس، وخصص القسم الثاني للحديث عن موضوع اليسار الاشتراكي والإسلام والحركة الإسلامية.

القسم الأول: مقسماً إلى ثلاثة فصول تبحث وتتبع نشأة وتطور الحركة الإسلامية التونسية.

- **الفصل الأول:** وهو بعنوان «جذور الحركة الإسلامية وظروف نشأتها» عرض فيه الباحث للظروف التاريخية التي خبرها المجتمع التونسي في ظل الحكم الاستعماري الفرنسي؛ حيث تتبع بشكل مركز خطوات المشروع الاستعماري منذ مرحلة ما قبل فرض الحماية إلى أن تحولت تونس إلى بلد مستعمر وكيف أثر التوسع الرأسمالي الاستعماري على أبنية المجتمع التونسي من خلال ممارسته لسياسة التفكيك لدعائم المجتمع الاجتماعية والاقتصادية والثقافية بما أفرز واقعا جديدا هو واقع الهيمنة والحضور الاستعماري. كما ركز الباحث في هذا الفصل على إبراز رد الفعل التونسي على هذا المشروع وموقف النخب التونسية التقليدية والحداثيةاتجاهه، والدور الذي لعبه الإسلام الشعبي بمؤسساته التقليدية ممثلة في المؤسسة الزيتونية وشيوخها وطلتها في التصدي لهذا المشروع بما شكل نواة الممانعة الأولى التي ستكون السلف الحقيقي للتيار الإسلامي المتشكل فيما بعد. كما اقتضى المنطق التحليلي والتاريخي لهذا الفصل تتبع التغيرات التي استمرت بعد استقلال تونس في ظل النظام البورقيبي بتوجهاته الحداثية والعلمانية وموقفه من الموروث الحضاري التونسي وعلى رأسه الإسلام، وأثر الخيارات التي تبناها في الميدان الاقتصادي والثقافي... وما

نجم عنها من ظواهر ومشكلات مست مختلف جوانب حياة الفرد والمجتمع التونسي في العمق. في ظل هذه التطورات والظروف بدت نخب المجتمع التونسي في حيرة فرأى بعضها مثلما يقول الباحث أن الجواب على المشكلات المتراكمة في اعتناق الماركسية، بينما وجدت أخرى يقينها في مفهوم شامل للإسلام، وهو ما أدى إلى بروز التيار الإسلامي على الساحة الاجتماعية والسياسية التونسية.

- **الفصل الثاني:** تتبع فيه الباحث مسار الحركة الإسلامية التونسية من التكون إلى الانتشار وقسمه إلى أربعة مباحث، خصص الأول منها لتتبع الحركة الإسلامية التونسية في مرحلة تكونها؛ حيث تحدث عن الجهود الأولى التي قادها رائدا العمل الإسلامي التونسي وهما عبد الفتاح مورو وراشد الغنوشي المتأثرين ببعض شيوخ المؤسسة الزيتونية، وكيف انطلقا في الدعوة وتكوين النواة الأولى لما أصبح يعرف فيما بعد بحركة الاتجاه الإسلامي مستثمرين الظروف والإمكانات المتاحة لصالح دعوتهما بما أثمر بعد مدة التحاق نخبة الجيل الأول الذي سينتشر في الجامعات ومؤسسات التعليم ومؤسسات المجتمع الأخرى لتتحول الحركة إلى حالة مجتمعية عامة. من هنا يبدأ المبحث الثاني ليستثير ظاهرة التوسع والامتداد؛ حيث ركز الباحث على إبراز الظروف الاقتصادية في السبعينيات وكيف عمقت ظاهرة التبعية وولدت أزمة اجتماعية حادة كان لها انعكاسها على موقف المجتمع من السلطة القائمة بما شكل لديها من استعداد لتقبل المشاريع التغييرية البديلة وتحول تطلعاتها نحو الحركات الرافضة لخيارات النظام ومنها الحركة الإسلامية، ثم تحدث الباحث عن الدور الذي لعبته الثورة الإيرانية في تعزيز انتشار الحركة الإسلامية وتناميها في المجتمع التونسي. أما المبحث الثالث فهو بحث في ما يسميه علماء الاجتماع باجتماعيات الحركة الإسلامية، حاول فيه الباحث التعرف إلى خصائص القاعدة الاجتماعية المؤيدة للحركة الإسلامية والمقتنعة بطروحاتها. وختم الباحث هذا الفصل بمبحث تحدث فيه عن فصائل واتجاهات الحركة الإسلامية التونسية.

- **الفصل الثالث:** والموسوم بـ«الخطاب الأيديولوجي للحركة الإسلامية» ناقش فيه الباحث الخطاب الأيديولوجي والتطورات التي حصلت في نطاق اهتماماته بالرجوع إلى مجموعة من الوثائق المكتوبة تمثلت أساسا في «مجلة المعرفة» التي أصدرتها الحركة

منذ 1972، و«مجلة المجتمع» و«الحبيب» الصادرتين على التوالي في 1979 و1980، وبعض كتابات قياديي الحركة باتجاهيها التقليدي والتقدمي. وهنا عرض الكاتب بالتحليل والنقد لبعض الموضوعات التي اشتغلت عليها الحركة الإسلامية التونسية وشكلت في مرحلة تاريخية جوانب من خطابها كموضوعات الموقف من الغرب، والاقتصاد الإسلامي والمرأة، والمسألة القومية والديمقراطية...

- الفصل الرابع: وهو بعنوان» الحركة الإسلامية في العمل السياسي»، تحدث فيه عن سيرورة التحول من حقل الدعوة إلى حقل العمل السياسي، وناقش كيف تطورت علاقة الحركة الإسلامية التونسية بالسلطة والمعارضة ذات التوجهات الأخرى التقليدية واليسارية الماركسية، كما تطرق إلى موقف الحركة الإسلامية من قضية العنف، ونظام الحكم. أما القسم الثاني فهو مختصر وقد تحدث فيه عن:

5. 2- المنهجية التي عالج بها الباحث موضوعه:

أ- الأهمية والأسباب: نظرا لأن الحركة الإسلامية أصبحت منذ سبعينيات القرن الماضي قوة يحسب لها حسابها، وتحولت نتيجة لذلك إلى محور جدل داخل الأوساط السياسية والفكرية كما بين مختلف فئات المجتمع، رأى الباحث أهمية البحث في هذه الظاهرة وتتبع جذورها وظروف نشأتها ومراحل تطورها، وتقصي أدبياتها وتشريح خطابها لمعرفة دلالاته الاجتماعية والفكرية والسياسية، بعيدا عن الأحكام العامة والأفكار المسبقة والانطباعات المزاجية.

ب- منهجية الدراسة: أكد الباحث في مقدمة دراسته على أن البحث في موضوع الحركة الإسلامية يتطلب إتباع طريقتين كل على حدى أو دمجهما، تعتمد الأولى على منهج المسح بأخذ عينة ممثلة لمجتمع البحث ومحاولة التعرف -بالرجوع للطرق الإحصائية- على الفئات التي ينحدر منها مناضلو الحركة، ومستواهم التعليمي، وتوزعهم حسب العمر، والجهة.... أما الطريقة الثانية فتستند إلى المنهج الوثائقي الذي يقوم على طريقة تحليل المضمون بالرجوع إلى أدبيات الحركة المسموعة والمكتوبة والمنشورة ودراستها.

إلا أن الباحث فضل استخدام الطريقة الثانية نظرا لصعوبة الطريقة الأولى في ظل

الظروف التي مرت بها حركة الاتجاه الإسلامي في فترة إعداد البحث. وقد رجع الباحث إلى بعض الدوريات التي أصدرتها الحركة وهي ثلاث «مجلة المعرفة»، و«مجلة المجتمع» و«مجلة الحبيب»، وبعض بياناتها (أي الحركة)، بالإضافة إلى كتابات زعيمها راشد الغنوشي، كما أنجز الباحث مقابلة واحدة مع أحد قياديي الحركة.

ج- الببليوغرافيا والدراسات السابقة التي اعتمدت عليها الدراسة:

اعتمد الباحث في إعداد بحثه على مجموعة من الدراسات ومصادر المعلومات، وإلى جانب الوثائق والمصادر الحركية التي تقدم ذكرها استعان ببعض الدراسات الأكاديمية التي تناولت موضوع الحركة الإسلامية التونسية من أحد جوانبه ذكر منها ثلاث أساسية، الأولى هي دراسة لسعيدة النالوتي بعنوان» الصحافة الإسلامية في تونس: مجلة المعرفة» تتضمن عرضا لمجلة المعرفة شكلا ومضمونا، استفاد منها الباحث في تحليل خطاب الحركة. والدراسة الثانية من إعداد فتحية بلغيث حول «الحركة الإسلامية في تونس من خلال صحيفة العمل»، وهذه الصحيفة ترجع للحزب الحاكم حاولت الباحثة التعرف إلى صورة الحركة الإسلامية مثلما تحاول الصحف السلطوية رسمها في ذهن الفرد التونسي. أما الدراسة الثالثة فهي من إعداد عبد الرزاق القصير حول» حركة الاتجاه الإسلامي في تونس: موقف الخطاب العلمي والخطاب الصحفي» سلك فيها الباحث طريقة تحليل المضمون مستندا أولا: إلى الإصدارات الصحفية للحركة مثلما تجسدت في صحيفتي الحبيب والمجتمع(وهو ما يقصده بالخطاب الصحفي)، وثانيا: للكتب والمقالات والنشريات(الخطاب العلمي). ولا يخفى أن هذه الدراسات مثلما أكد الباحث اقتصرت على محاولات في التحليل الكمي لمحتوى الخطاب المكتوب، بينما يطمح هو إلى دراسة الحركة الإسلامية كظاهرة اجتماعية. أما المصادر الببليوغرافية الأخرى للدراسة فقد قسمها الباحث إلى ثلاثة أصناف:

- دراسات عامة تتعرض لبعض جوانب الموضوع وذكر منها كتابات حسن حنفي، وسمير أمين والجابري...

- دراسات تهتم بالحركة الإسلامية في أقطار محددة (الحركة الإسلامية في مصر) مثل دراسات ريتشارد ميتشل عن حركة الإخوان المسلمين، ودراسات سعد الدين إبراهيم...

- دراسات تتعلق بالحركة الإسلامية في حالتها التونسية، مثل دارسات سهير بلحسن وعبد القادر الزغل..

1. 3- نتائج الدراسة:نظرا لأننا نفتقد النسخة الأصلية للدراسة مثلما بينا في بداية عرضها فإن سنستقرئ بعض ما خلص إليه الباحث مثلما ورد في الخاتمة.

- يرى الباحث أن الحركة الإسلامية التونسية هي انعكاس للرفض المجتمعي والشعبي للواقع التبعي الذي كرسته ادعاءات اللحاق بركب الرأسمالية كما روج له نظام ما بعد الاستقلال.

- الحركة الإسلامية التونسية ليست ظاهرة خارجية أو مصطنعة، بل هي نتاج أزمة مجتمع، إنها حركة اجتماعية بأتم معنى للكلمة أفرزتها الأزمة الحضارية الناتجة عن الوقوع تحت طائلة الاستعمار الغربي ونتيجة لسياسة التفكيك التي مارسها على المجتمع، كما أنها أيضا نتيجة لفشل الأنظمة في مواجهة المشروع الاستعماري بكافة أبعاده.

- من الخطأ معالجة الظاهرة بالوسائل الأمنية.

- الحركة الإسلامية في تونس لا تشكل كلا واحدا، ومن الخطأ اعتبارها نسخة طبق الأصل لحركات موجودة في بلدان عربية وإسلامية.

1. 5- نقد الدراسةووجه الاستفادة منها: رغم أن هذه الدراسة تتجه إلى البحث في موضوع الحركة الإسلامية في تونس، إلا أنها تعد أقرب دراسة من الناحية الموضوعية والمنهجية لدراستنا من كل الدراسات السابقة التي عرضناها، ذلك أنها تبحث في مستويين بحثيين اثنين:

- الأول: ويتعلق بالحفر في تاريخ تشكل الظاهرة وسيرورة تشكلها وتطورها والمراحل التي مرت بها.

- الثاني: ويتعلق بالتعرف إلى المضامين الفكرية لخطاب الحركة الإسلامية التونسية.

وهما المستويين البحثيين الذين تتأسس عليهما دراستنا حول الحركة الإسلامية في الجزائر؛ أي الجذور التاريخية والفكرية، لذلك فإن هذه الدراسة فتحت لنا كثيرا من الآفاق في اقترابنا من موضوعنا رغم أننا اطلعنا على نسخة الكتاب وليس على النسخة الأصلية؛ إذ سقطت وحذفت منها كثير من العناصر لتنسجم مع مقتضى الكتاب المطبوع. كما تمتاز هذه الدراسة بمزية ثانية هي أنها تدور في الإطار الثقافي المغاربي، أي الإطار التونسي، وقراءتنا للتحليل القيم الذي أنجزه الباحث حول الحركة الإسلامية التونسية جعلنا نكتشف إلى أي حد تتقارب الظروف التاريخية التي أثرت في تشكل وتبلور الحركة التونسية مع ظروف تشكل الحركة الإسلامية الجزائرية رغم بعض الخصوصيات والافتراقات الممكن ملاحظتها بين الحركتين.

الفصل الثاني:

الحركة الإسلامية:
منازعات التصور ومسالك النظر

«إن مسألة الإسلام بوصفه قوة سياسية هي مسألة جوهرية بالنسبة لعصرنا ولعدة سنوات قادمة، والشرط الأول للتعامل معها بحد أدنى من الذكاء هو عدم البدء بتسميمها بالكراهية».

ميشيل فوكو

تمهيد

منذ عصر النهضة الأوروبية ظل هناك اتجاه نحو الاهتمام بالعالم الإسلامي والمجتمعات الإسلامية بحثا ودراسة لمختلف أبعادهما ومكوناتهما الاجتماعية والثقافية والدينية واللغوية... وتزايد نوع وحجم هذا الاهتمام مع حملة التوسع الاستعماري، عندما تمحض لدراسة هذا الكيان الثقافي والجغرافي فروع معرفية قائمة بذاتها كالاستشراق «Orientalisme»، ثم ورثته حقول معرفية جديدة تبنت أساليب أخرى في البحث والدراسة كالأنثروبولوجيا والاستشراق الجديد أو ما يعرف بعلم الإسلاميات «l'islamologie».

ولا زال العالم الإسلامي -إلى اليوم- يشكل بؤرة اهتمام علمي جدي، وهمًا من هموم الغرب المعرفية؛ إذ تحوز ظاهراته ووقائعه التاريخية والآنية (أي العالم الإسلامي) على حيز كبير مما ينتج من دراسات وكتابات وتحقيقات...

وتحظى واحدة من أهم ظواهره الحديثة والمعاصرة باهتمام بالغ، هي ظاهرة الحركات الإسلامية، فمنذ انتصار الثورة الإسلامية في إيران تكثفت البحوث العلمية للبحث في حيثيات هذه الظاهرة بقصد فهمها واستيعابها وتخطيط استراتيجيات التعامل معها استباقا لما يمكن أن تشكله من مزاحمة وتهديد لريادة الغرب وسيطرته الحضارية.

إننا في هذا الفصل من الدراسة نسعى إلى إبراز ذلك الجدل والحوار الفكري حول ظاهرة الحركات الإسلامية بين الباحثين المختصين، ودوائر البحث العلمي المهتمة بالظاهرة (غربيا وعربيا) من مختلف أبعادها وجوانبها؛ بدء بإشكالية التسمية والتعريف، ثم العوامل المولدة لها بحسب ما تتبناه كل رؤية ومدخل تفسيري، وما هي الفئات الأكثر انجذابا لها، وهل تشكل الحركات الإسلامية كلا موحدا أم أنها تفترق من حيث التصور وأسلوب العمل.. وقد عنونا هذا الفصل بـ«الحركة الإسلامية: منازعات التصور ومسالك النظر» في شكل عنوان يعكس ما يدور حول الظاهرة من اختلاف ونزاع فكري بين المهتمين بها وهو ما أسميناه «منازعات التصور»؛ وما يسلكه كل باحث أو مدرسة من مسالك فكرية ومذهبية في رؤية الظاهرة والاقتراب منها وهو ما أطلقنا عليه «مسالك النظر».

الطاهر سعود

في إشكالية التسمية: مدخل تحليلي

يبدو ضروريا من الناحية المعرفية والمنهجية ونحن بصدد مناقشة مختلف جوانب الظاهرة موضوع الدراسة (أي ظاهرة الحركة الإسلامية) البحث في إشكالية التسمية، ذلك أن أي ظاهرة من ظواهر الواقع الاجتماعي تقع ضمن مجال إدراكنا تترجم عبر جهد معرفي إلى اسم يدل عليها فتتحول إلى موضوع للدراسة والمعرفة، فالإسم «هو أول تعريف للشيء الذي يدخل في نطاق شعورنا، فهو تصديق على وجوده... فإذا سميت شيىءا فمعنى ذلك أنك تستخرج منه فكرة معينة، أي أنك تؤدي أول عمل من أعمال المعرفة...وهو العمل الذي يغير حضوره المجرد...إلى وجود (مدرك)»[1]. فالشيء عندما يتسمى يصبح فكرة ثم مفهوما.

والمفهوم -مثلما هو معلوم- وعاء نظري يمكن أن يشحن بحمولات مختلفة من المعاني والدلالات. وإذا كانت التسمية خطوة أولى تؤرّخ لميلاد ودخول الظاهرة إلى عالم الوقائع الفكرية لتغدو مفهوما تداوليا تتعرف به في المجتمع العلمي المهتم بها، فإن تعدد التسميات والأوصاف المعرّفة بها قد يقود إلى تحريف فهمنا لها أو تشويه رؤيتنا لبعض جوانبها؛ عندها يصبح الأمر مدعاة للحيطة والحذر المعرفيين.

إن القضية ونحن بصدد البحث في موضوعة الحركة الإسلامية هي بهذه الخطورة، فتتبع الظاهرة في أدبيات المشتغلين عليها يحيلنا إلى العديد من التسميات والأوصاف، تصل في بعض الأحيان حد التضارب والتناقض.

لقد أنتج الخطاب المهتم بالظاهرة الإسلامية في مختلف تجلياتها[*] -عندما تكثف الاهتمام بها بعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران عام 1979- مفهومات عديدة نحتها المختصون للتعبير عن هذا المولود الاجتماعي، حتى إنه يمكننا أن نحصي في هذا الصدد قائمة طويلة من المفهومات تستخدم كلها للتعبير عن الظاهرة، نذكر منها:

---

(1) مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، ترجمة: عبدالصبور شاهين، إعادة (دمشق: درا الفكر، 2000)، ص 21-22.

(*) حتى الخطاب الشعبي البسيط أنتج مفهوماته الخاصة للتعبير عن الظاهرة أو المنتمين إليها مثل مفهوم الإخوانجية، الإخوة، أصحاب اللحى والقمصان...

الصحوة الإسلامية، البعث أو الانبعاث الإسلامي، الإحياء الإسلامي، المد الإسلامي، الإسلامية، الإسلاموية، الإسلام السياسي، الأصولية الإسلامية، التشدد الإسلامي، النشاطية أو النضالية الإسلامية، الإصلاح والتجديد الإسلامي، الحركات السلفية، الحركات الإسلامية التمامية أو المتطرفة أو الراديكالية، التيارات أو الجماعات أو التنظيمات الإسلامية، حركات تأكيد الانتماء الإسلامي... وغيرها من المفهومات الأخرى المتقاربة أو المتزاحمة.

ولا يقف الإشكال عند هذا الحد من التنوع والاختلاف بين التسميات، بل يتعدى ذلك إلى التنوع والاختلاف بين مضامين ودلالات المفهوم الواحد.

بالرغم من هذه التحفظات-وغيرها- مما يمكن أن يسجل في هذا الصدد، ينحو الدارسون للظاهرة إحدى اتجاهين[1]:

- إما عدم التفرقة بين المفهومات والتسميات الدالة على الظاهرة، واستخدام بعضها كمرادف للبعض الآخر بما يوحي بأن لها نفس المعاني بينما القضية هي خلاف ذلك.

- وإما محاولة التعامل النقدي مع تلك التعددية في المفهومات واعتماد ضرورة التفرقة بينها، والتعرف على الحدود الفاصلة بين كل واحد منها.

مع الإشارة إلى أن هذا المسلك المزدوج في التعاطي مع الظاهرة يمكن أن نلحظه في الكتابات الغربية كما في الكتابات العربية والإسلامية، وهذه الأخيرة (أي الكتابات العربية والإسلامية) في معظمها تعكس لأسباب كثيرة نظيرتها الغربية؛ إذ غالبا ما تعيد إنتاج و/أو استهلاك المفهومات نفسها بحمولاتها وشحناتها الثقافية والأيديولوجية.

إننا يمكن أن نلاحظ في هذا الصدد شبه هيمنة مفهومية تسعى -لمجموعة من

---

(1) رباب الحسيني حسن العوضي. «التيار الديني كما تعرضه الصحافة المصرية، تحليل مضمون لعينة من الصحف الفترة 1970-1990». (رسالة دكتوراة في علم الاجتماع غير منشورة، كلية الآداب، جامعة عين شمس. جمهورية مصر العربية، 1995)، ص 02، وأيضا: المختار شفيق، «الحركة الإسلامية: المفهوم والدلالات وحدة المتعدد أو الاختلاف المتوحش»، Consulté le en ligne: 2007/03/14، Consulté le متوفر على: http://www.fikrwanakd.aljabriabed.com/51-60_table.htm

الاعتبارات- إلى الترويج لبعض المفهومات المعرّفة بالظاهرة دون غيرها، وليس من المرجع

-فيما نتصور- أن تنحسر هذه الهيمنة بل ستستمر لفترة لاحقة لأن مراكز الهيمنة المعرفية لا تزال مسيطرة، والمفهومات المنتجة والمسوّقة في هذا الصدد هي تلك التي تتوافق في كثير من الأحيان مع أهداف واستراتيجيات مراكز إنتاج المعرفة، الغربية والأمريكية منها على وجه التحديد[*].

إن أي تسمية أو مفهوم -مثلما يؤكد على ذلك حيدر إبراهيم علي- تحمل دلالات تتجاوز المعنى الحرفي ولا تخلو من تحيز أيديولوجي أو معرفي، واستعمال تسمية من التسميات هو في حقيقة الأمر اختيار الباحث موقفا معينا[1]، لذلك سنسعى في هذا الصدد للتعرف إلى مجموعة من هذه المفهومات المزاحمة لمفهوم الحركة الإسلامية والأكثر شيوعا واستخداما للتعبير عنها في الساحة العلمية والأكاديمية. وقبل ذلك نشير إلى قضية هامة هي أن كثيرا من الباحثين درجوا على تقسيم الظاهرة الإسلامية إلى فئتين رئيسيتين:[2].

- التيارات الإسلامية أو الفكر الإسلامي: وينقسم بدوره إلى مدارس واتجاهات[3]: فمنها اتجاه الفكر الإسلامي المرتكز إلى الإسلام عقيدة ومنهجا ونظاما وشريعة، معتمدا على الأصول الإسلامية ومكتفيا بذاته رافضا لكل محاولة توفيقية تخلط بين الإسلام وبين غيره من المذهبيات والفلسفات؛ ومنها اتجاه الفكر الإسلامي ذو الجذور الأصولية لكنه سعى إلى محاولة التوفيق مع عدد من الجوانب الفكرية والحضارية الغربية وإعطائها

(*) يبدو هذا جليا منذ أحداث 11 سبتمبر 2001؛ إذ شاعت مفهومات الإرهاب والأصولية والتطرف كتسميات للظاهرة الإسلامية، كما شاع أسلوب التحذير من الخطر الأصولي الأخضر من طرف مجموعة من الباحثين المتنفذين والقريبين من مراكز رسم السياسات الدولية أمثال: دانيال بايبس، وجوديث ميللر ومارتن كرامر وبرنارد لويس وبيتر رودمان... وفي المقابل ظهر صوت بعض الباحثين-وإن كانوا قلة- محاولا تقديم رؤية أكثر تفهما للظاهرة بعيدا عن التضخيم والتهويل أمثال: جون أسبوزيتو، جون فول، روبن رايت، غراهام فوللر.. لمزيد من الاطلاع، انظر: أحمد يوسف، مستقبل الإسلام السياسي، وجهات نظر أمريكية، ط 1 (المغرب: المركز الثقافي العربي، 2001)، ص 11-28.

(1) حيدر إبراهيم علي، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، ط 2 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1999)، ص 24.

(2) المرجع والصفحة نفسهما.

(3) منير شفيق، الفكر الإسلامي المعاصر والتحديات، ثورات، حركات، كتابات، ط 3 (تونس: دار البراق للنشر، 1991)، ص 27-28.

مرادفات إسلامية.

- والحركة أو الحركات الإسلامية: وهي بدورها تتفرع إلى تنظيمات وجماعات تفترق فيما بينها بدرجة أو بأخرى على المستوى الفكري كما على المستوى التنظيمي والحركي.

فالتيارات والحركات الإسلامية -بما هي جهد وإسهام إسلامي للخروج من وضعية التخلف الحضاري والثقافي والفكري والصناعي، وسعي لامتلاك أسباب النهضة والتقدم- برزت منذ ما يقارب الثلاثة قرون كرد فعل على التحديات الداخلية والخارجية المطروحة على العالم الإسلامي منذ تلك الفترة، وكاستجابات مختلفة ومتنوعة لتلك التحديات «فمنها الحركات الجماعية المنظمة، ومنها التيارات الفكرية الموسعة التي لا يضبطها تنظيم، ومنها آراء الأفراد، وهي مع هذا الاختلاف في الشكل تختلف أيضا في المحتوى الذي يطرح أساسا للنهضة، كما تختلف في الأسلوب الذي يتبع في تنفيذ ذلك المحتوى»[1].

1. 1 الصحوة والإحياء والانبعاث الإسلامي:

تبدو الصحوة الإسلامية كحالة مجتمعية تخبرها المجتمعات الإسلامية منذ أكثر من ثلاثة عقود ألصق بظاهرة الحركات الإسلامية، حتى إننا في بعض ما أنجز حولها من دراسات لا نكاد نلمس حدودا في التعريف بين الصحوة والحركة، نظرا للعلاقة الجدلية بين الظاهرتين وتأثيرهما المتبادل فيما بينهما؛ إذ تنطبق تعريفات الحركة على تعريفات الصحوة.

ونظرا لهذا التماهي و/أو التداخل بين المفهومين حاول البعض بيان الفارق بينهما؛ فيوسف القرضاوي يؤكدعلى «أن الحركة تعبر عن جماعة أو جماعات منظمة ذات أهداف محددة، ومناهج مرسومة. أما الصحوة فهي تيار عام دافق، يشمل الأفراد والجماعات، المنظم وغير المنظم.فبينهما -كما يقول علماء المنطق- عموم وخصوص مطلق، فكل حركة صحوة وليست كل صحوةحركة، والصحوة إذن أوسع دائرة من الحركة وأكثر امتدادا وهكذا ينبغي أن تكون،والصحوة مدد ورافد للحركة وسند لها، والحركة دليل موجه للصحوة، وكل

---

(1) عبدالمجيد عمر النجار، مشاريع الإشهاد الحضاري، ط 1 (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1999)، سلسلة الشهود الحضاري للأمة الإسلامية؛ ج 3، ص 7.

منهما يؤثر ويتأثر بالآخر ويتفاعل معه»[1]. فالصحوة بهذا المعنى لا تحدها حدود تنظيمية أو حزبية، فهي تيار عام يتمظهر في نطاق المجتمعات الإسلامية بأشكال متعددة.

وعادة ما يلجأ المهتمون للتدليل على وجود هذه الصحوة -أو اليقظة أو الانبعاث بحسب الاشتقاقات المختلفة والمفضلة لدى كل طرف- إلى الاستشهاد بمختلف مظاهر التفكير والسلوك الملموسة والمشاهدة، والتي أخذت طريقها نحو الانتشار والشيوع؛ إن في النطاق الشعبي: كعودة قطاعات كبيرة من الناس إلى الدين، وفي الممارسات الواسعة للشعائر الدينية، وفي زيادة عدد المساجد والمراكز الدينية، والاضطلاع ببنائها والإنفاق عليها وعلى الكتاتيب وجمعيات تحفيظ القرآن ومختلف المشاريع الخيرية، وفي انتشار بعض أنماط السلوك الأخرى كشكل التحية وشكل اللباس والمظهر (ارتداء الحجاب وإطلاق اللحى،...)، وفي الإقبال على الكتب والمنشورات الدينية؛ أو في الإطار الرسمي بما اتخذته الحكومات من إجراءات قانونية وتشريعية في ميدان الحكم، وما أقامته من دواوين ووزارات لرعاية الشؤون الدينية وإدارتها، وما باشرته من إجراءات في الميدان الاقتصادي والمصرفي...إلخ[2].

ورغم تأكيد البعض على أن مفهوم الصحوة هو«مصطلح حديث أطلقته الجماعات الدينية على ما تقوم به من عمل في سبيل تحقيق الدولة الإسلامية» مثلما يذهب إلى ذلك محمد أحمد خلف الله، ورغم انتشار المفهوم وسرعة تداوليته بين المنتسبين إلى تيار الصحوة والحركة الإسلاميتين، إلا أن هناك تأكيدا على أنه مفهوم دخيل على منظومة المفهومات الإسلامية، فمحمد الغزالي في تعقيبه على هذا الرأي يؤكد بأن «الصحوة الإسلامية جديدة على مسامعنا نحن المشتغلين بالعمل الإسلامي من عشرات السنين (ويؤكد على أن الإخوان كانوا) يقولون عن دعوتهم: الحركة الإسلامية أو الفكرة الإسلامية أو ما شابه ذلك، ويبدو أن كلمة الصحوة التي شاعت بعد نجاح ثورة الخميني إطلاق أجنبي»[3]، وما انتهى إليه الغزالي في هذا الصدد أكده أحد الباحثين قائلا «ظهرت كلمة

---

(1) يوسف القرضاوي. أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة. (الجزائر: مكتبة رحاب، دت)، ص 4.

(2) انظر: إسماعيل صبري عبدالله «وآخرون»، الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، ط 1 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1987)، ص 14وما بعدها.

(3) انظر في المرجع نفسه: مقال محمد أحمد خلف الله «الصحوة الإسلامية في مصر»، ص 37، وتعقيب محمد الغزالي على المقال، ص100.

صحوة بعد أن قامت الثورة في إيران، وأول ما استعملت هذه الصحوة حسب تتبعي من الناحية اللفظية، في الإعلام الغربي لا في الإعلام العربي ولا في الإعلام الإسلامي»[1].

إن هذا الموقف الذي عبر عنه محمد الغزالي -كواحد من أبرز المؤثرين في واقع الصحوة والحركة الإسلاميتين- بخصوص التسمية لم يؤثر على مستوى انتشاريته، بل بالعكس فهو يلقى على خلاف غيره من المفهومات الأخرى الدخيلة على القاموس الإسلامي (مثل مفهومات الأصولية والإسلام السياسي...) قبولا واسعا، ويستخدمه الكتاب الإسلاميون وقياديو الحركة الإسلامية على السواء. ولعل مرد هذا القبول والانتشار الواسع لمفهوم الصحوة هو مدلولاته الإيجابية، وقربها -في اللغة العربية- من معاني ومدلولات اليقظة والانبعاث والإحياء والتجديد -وهي تسميات أخرى تستخدم إلى جانب مفهوم الصحوة- التي لها في التراث والمدونة الفكرية الإسلامية حضور كبير، فقد ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث «إِنَّ اللهَ يَبعَثُ لِهَذِهِ الأُمَّةِ عَلَى رَأسِ كُلِّ مَائَةِ سَنَةٍ مَن يُجَدِّدُ لهَاَ دِينَهَا»[2]. ولا يخفى أن أهم ثمرة للتجديد هي العودة لساحة الفعل والتأثير من جديد، والخروج من لحظة الغفلة إلى لحظة الصحوة والحضور، تحقيقا لوظيفة الشهادة مثلما نصت عليه الآية ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلنَاكُم أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيكُم شَهِيدا﴾[3]، فالشهادة تستتبع الحضور، والحضور يستتبع صحوة وانتباها.

إلا أن مثل هذا التفسير يلقى اعتراضا من بعض المهتمين؛ فمحمد أحمد خلف الله يرى بأن ما تقوم به الجماعات الدينية هو عمل يهدف لإقامة الدولة الإسلامية، والسبيل إليها شاقة وعسيرة، وتكون بالقوة والنضال والجهاد بالنفس والمال، وبالتالي فإن المصطلح الأنسب للتعبير عن هذه الحالة هو الثورة الإسلامية. لذلك يعود فيقول بأن علم الجماعات الدينية بهذه الحقيقة هو الذي دفع بها إلى أن تحمي نفسها بالعمل تحت مسمى الصحوة الإسلامية لا الثورة الإسلامية؛ فهو نوع من التقية الفكرية تستخدمها هذه الجماعات كغطاء

(1) زكي طاهر العليو، «دراسات حول الحركات الإسلامية في المجتمع العربي»، (en ligne)Consulté le: 22/2003 /04، متوفر على: <http://www.alwihdah.com>.

(2) رواه أبو داوود والحاكم.

(3) القرآن الكريم، سورة البقرة، رقم الآية 143.

يبطّن أهدافها الحقيقية، ويحول دون الزج بها في ميدان المحاكمة والوقوع تحت طائلة قانون العقوبات إذا هي عملت تحت مسمى الثورة[1].

إن مفهوم الصحوة على خلاف بعض المفهومات الأخرى (مفهوم الأصولية، التمامية (Intégrisme)، الإسلاموية...) ورغم برانيته وخارجية مصدره يحظى-إذا استثنينا قلة من المحسوبين على الصحوة مثلما بينا- بالقبول لدى الإسلاميين، على غير عادتهم في موقفهم من المفاهيم الواردة من خارج السياق الثقافي الإسلامي، في حين يلقى مستوى كبيرا من الاعتراض والرفض من نقاد الصحوة، ومن بعض من يمكن أن نطلق عليهم خصومها؛ فشكري فيصل-في سياق بحثه في شروط تحقيق طموح الانتهاض الإسلامي- يرى أن ما يُتوسل به من دلائل (أنماط التفكير والسلوك..) للتأكيد على وجود هذه الصحوة إنما هي مظهر من مظاهر التململ. ويؤكد أن لهذا التعبير(أي الصحوة) الذي اجتاح جمهور المفكرين والكتاب أثرا سلبيا بله تخديريا؛ إذ برأيه كيف يمكن الحديث عن صحوة أمام واقع إسلامي مأزوم على الصعيد النفسي والاجتماعي والاقتصادي والثقافي، واقع تشهد عليه أعداد الأميين المتزايدة والاختلالات الداخلية والصراعات الحدودية...[2]. وفي الاتجاه نفسه يذهب علي نوح إلى أن الصحوة من الناحية اللغوية تحمل معنى الوعي والنهوض، بيد أن هناك مسافة افتراق بين الواقع والمفهوم؛ إذ كيف يمكن الحديث عن صحوة في البلدان العربية والإسلامية وهي في موقع التخلف والضعف والتشتت؟. ثم يطرح سؤالا آخر مفاده هل الصحوة فعلا موجودة؟ ينتهي فيه إلى أن هذا المفهوم كما يطرح اليوم إنما هو مفهوم وهمي، وأنه مقولة سياسية يراد منها-وهنا يتقاطع مع خلف الله- وصول الإسلام السياسي والعسكري إلى السلطة. فمقولة الصحوة تدعو إلى الانغلاق على الذات برفعها لشعار لا شرقية ولا غربية، وهي بذلك تفصح عن ضعف وتخلف مما يجعلها أبعد عن الصحوة وأقرب إلى الانتكاسة[3]. وغير بعيد عن هذا الموقف وبنَفَس أكثر حدة يخلص

(1) محمد أحمد خلف الله، «الصحوة الإسلامية في مصر»، في: إسماعيل صبري عبدالله وآخرون، الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، مرجع سابق، ص37-38.

(2) شكري فيصل، «الصحوة الإسلامية بين الواقع والطموح»، في: المرجع السابق، ص311-319.

(3) علي نوح، «العرب في صحوة إسلامية أم انتكاسة مجتمعية؟»، في: مجدي حماد «وآخرون»، الحركات الإسلامية والديمقراطية دراسات في الفكر والممارسة، ط2، سلسلة كتب المستقبل العربي؛ (14)، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001)، ص

سمير أمين -في سياق نقده لواقع الفكر العربي والإسلامي المعاصر- إلى أن هذا الفكر لا يزال مقيدا بسلطة الغيب، وأن الصحوة الإسلامية التي يُتحدث عنها هي «صحوة مزعومة»، فهي لا تستحق هذا الإسم؛ إذ هي ليست صحوة بل موجة رجعية تنخرط في استمرار تسلط فكر عصور الانحطاط التي سبقت الغزو الرأسمالي، وكل ما نراه منها هو مزيج من تأكيد الطقوسية الشكلية والغموض في الإجابة عن مشاكل المجتمعات المعاصرة[1].

وتبدو مواقف بعض الإسلاميين أشد نقدا من غيرها، فصلاح الدين الجورشي كقيادي في التيار الإسلامي التونسي مثلا يرى أن هناك خلطا بين التدين والوعي لدى هؤلاء الذين يتبنون مفهوم الصحوة بحسبانها عودة الوعي للأمة، لأنه -برأيه- يمكن أن يكون الفرد ممارسا للشعائر الدينية، مخلصا فيها، مطيلا للّحية، ومدافعا عن الحجاب...(وهي بعض الرموز التي يستدل بها على وجود الصحوة)، لكن هل يكون رمزا للوعي والنهوض وهو جاهل بسنن التغيير وعاجز عن فهم معطيات العصر الذي يعيش فيه؟[2].

يتضح مما سبق أننا إزاء الصحوة كمفهوم، والصحوة كظاهرة اجتماعية أمام موقفين: الموقف الذي ينفي الصحوة كمفهوم ويقبل بوجودها كظاهرة وكواقع معيش، ولكنه يرى أن التسمية الواصفة لهذا الواقع مستوردة وخارجية، لكن هذا لم ينف تداوليتها بشكل واسع؛ بحيث أصبحت تقدم كوصف لحالة الحراك التي تعيشها المجتمعات الإسلامية. والموقف الذي ينفي الصحوة كظاهرة وكواقع معيش: بالنظر إلى المعطيات الواقعية (تخلف، تفكك..)، ويرى أنه لا وجود لصحوة بالمعنى الحقيقي؛ فكل ما يسمى صحوة هو نكوص وارتداد نحو ماض يبعد المجتمعات الإسلامية المعاصرة عن روح الحداثة والتقدم، فكأن المفهوم -تبعا لهذا الموقف- بدلالاته التي توحي بالوعي والنهضة استخدم في غير مكانه، وليدل على غير مقاصده.

بقي أن نشير إلى أن هذا الحوار الفكري حول الصحوة بشقيه المتلقي للمفهوم بالقبول

.370-360

(1) سمير أمين، «الاجتهاد والإبداع في الثقافة العربية وأمام تحديات العصر»، في: عبدالباقي الهرماسي «وآخرون»، الدين في المجتمع العربي، ط2. (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000)، ص 664-665.

(2) صلاح الدين الجورشي، «أخطاء منهجية في فهم الحركات الإسلامية»، بيروت: مجلة منبر الحوار، السنة السادسة، العدد20، (شتاء 1991)، ص 159-160.

والرافض له لم يقتصر على نقد دلالاته والبحث في مصدريته، بل إن هناك إشكاليات أخرى أساسية كانت مثار جدل ونقاش، لعل من أهمها إشكالية مدى فرادة ظاهرة الصحوة على مستوى الزمان والمكان؟ بمعنى هل ظاهرة الصحوة حالة متفردة زمانيا انفردت بها مجتمعات القرن العشرين والقرن الحادي والعشرين الإسلامية؟ أم هي ظاهرة مستعادة تظهر عبر حقب تاريخية عندما تتوافر شروط معينة؟.

إن البعض يؤكد على أن ظاهرة الصحوة أو الانبعاث أو الإحياء الإسلامي هي ظاهرة دورية متكررة، فالبعث والإحياء والتجديد -مثلما أشرنا آنفا- هي قضايا مسلّم بها في التراث الإسلامي، ذلك أن الإسلام نفسه كما يقول عبدالوهاب الأفندي كان«بعثا للملة الحنيفية الإبراهيمية، وتجديدا لما اندرس منها بفعل الانحرافات...(و)ظاهرة البعث والتجديد وما ارتبط بها من دعاوى ليست جديدة ولم تظهر في هذا العصر فقط»[1]. وبالتالي فإن الصحوة المعاصرة هي -إذا ما استخدمنا تعبير ألفين توفلر- موجة من موجات كثيرة سابقة ميزت التاريخ الإسلامي؛ وظاهرة دورية تقع استجابة لظروف وتحديات مخصوصة، وهو ما عبر عنه دكمجيان بقوله» من المعالم البارزة للحركات الدينية الأصولية توجهها الدوري الذي يتكون من فترات متتابعة من الإغفاء والانبعاث. ومن الممكن أن نكتشف بوضوح نمطا علّيا من خلاله تتساوق مظاهر الانبعاث الديني مع فترات الأزمات الحادة الروحية والاجتماعية والسياسية، فالواقع أنه على امتداد التاريخ الإسلامي كان حدوث الانبعاث الإسلامي وثيق الصلة بفترات الاضطراب الشديد عندما كان الخطر يتهدد وجود الأمة الإسلامية ذاته وتماسكها الروحي أو أيا منهما»[2]. إذاً شهدت المجتمعات الإسلامية عبر تاريخها الطويل تجارب ومحاولات انبعاث كثيرة يُعَد منها البعض نماذج على مختلف الصعد الفكرية والسياسية والثورية...؛ إنها ممتدة على متصل(Continium) يبدأ من الإيقاظ الروحي وينتهي عند العنف الثوري.

---

(1) عبدالوهاب الأفندي، «الحركات الإسلامية: النشأة والمدلول وملابسات الواقع»، في: عبدالوهاب الأفندي «وآخرون». الحركات الإسلامية وأثرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي. ط1 (أبو ظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية)، ص 18-19.

(2) ريتشارد هرير دكمجيان، الأصولية في العالم العربي، ترجمة: عبدالوارث سعيد، ط3 (المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، 1992)، ص28.

لقد ركز دكمجيان على الحركات الدينية الأصولية -وهنا تبرز العلاقة بين الحركة والصحوة- لأنها تشكل أداة الجهد التغييري الذي يؤدي في الأخير إلى انتشار حالة الصحوة واليقظة بين الجماهير. فحالة الصحوة أو الانبعاث لا تحصل بطريقة ميتافيزيقية، بل تحكمها سببية تاريخية تبدأ عادة بتعرض الكيان الإسلامي للتهديد (انحراف فكري و/أو سياسي و/أو أخلاقي...، عن الأنموذج المرجعي؛ تهديد خارجي..) فتنشأ رد فعل عليه جهود إصلاحية وتجديدية على أيدي علماء ومصلحين وقادة، ثم تتحول هذه الجهود إلى حركات ذات زخم وعمق جماهيري. واستقراء التاريخ الإسلامي يبرز لنا نماذج حركية كثيرة يحكمها هذا القانون، فمن أحمد بن حنبل إلى صلاح الدين الأيوبي إلى عبدالله بن ياسين والمهدي بن تومرت إلى السنوسي وابن عبدالوهاب والأفغاني... تنشأ جهود فردية ثم تتجمع وتتوسع إلى أن تتحول إلى حالة شعبية وجماهيرية، قد يكون ثمرتها ليس انتشار حالة من الصحو واليقظة فحسب، بل تأسيس كيانات سياسية ودول.

إن التجربة الصوفية جاءت كردة فعل على المادية والبذخ الأموي، وتأسيس الكيانات السياسية في منطقة المغرب العربي انبنى على دعوات مذهبية وإصلاحية بدءا من دعوة ابن رستم إلى أبي عبدالله الشيعي إلى عبدالله بن ياسين إلى المهدي بن تومرت. ومنذ ثلاثة قرون مضت شكلت الحركات الوهابية والسنوسية والمهدية... دورة جديدة جاءت كاستجابة لتحديات مختلفة أبرزها تحدي حركة التوسع الاستعماري الحديثة. ومنذ ما يزيد عن ثلاثة عقود تعرف المجتمعات الإسلامية دورة صحوية جديدة حفزتها مجموعة من الظروف والمتغيرات المحلية والدولية.

في مقابل هذا الرأي يصر الرأي الآخر على عدم نفي هذا المعطى التاريخي لكنه يؤكد على ضرورة «التركيز على ما هو ألصق بزماننا وأفصح دلالة على قضايا عصرنا»[1]؛ حيث لا ينبغي أن يستغرقنا طلب واستدعاء النماذج التاريخية بقدر ما ينبغي الاشتغال بما هو معاصر، لأن لكل عصر ظروفه ومتغيراته وتحدياته.

ومن المفهومات ذات الصلة بمفهوم الصحوة أيضا مفهوم يتداول كثيرا في الدراسات الاستشراقية الحديثة التي تعنى بالبحث في شؤون الحركات الإسلامية، وهو

---

(1) إسماعيل صبري عبدالله «وآخرون»، الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، مرجع سابق، ص19.

مفهوم المد الإسلامي «Expansion»، فهو يصور درجة انتشارية النزوع الديني وزيادة ديناميته في نطاق المجتمعات العربية والإسلامية المعاصرة. ورغم النزعة الوصفية لهذا المفهوم إلا أنه يستبطن في كتابات أخرى دلالات تحذيرية تعكس درجة الخوف من الإسلام (Islamophobie) في الأدبيات الغربية؛ إذ لا يزال الإسلام -كما قال برنارد لويس- هو الحضارة الوحيدة التي وضعت استمرار الغرب في شك، مرة بالاستيلاء على القسطنطينية عام 1453 ومرة بمحاصرة فيينا عام 1529. ولعل آخر من جسد نزعة التخويف هذه كتاب صامويل هنتنغتون حول صدام الحضارات (The Clash of civilisation)؛ حيث حذر فيه الغرب من المنافس الجديد (الإسلام) الذي قد يظهر على الساحة الدولية[1].

لقد وصف هذا المد الإسلامي بالعديد من الصفات والأحكام التقويمية السلبية من مثل: «التعصب»، و«الرجعية»، و«التطرف»، و«الظلامية»، و«الإرهاب»، و«الراديكالية»، والهجمة الظلامية»... إلخ، وتحول لدى البعض إلى مارد أطلق عليه وصف «التهديد الإسلامي»، و«الخطر الأخضر»، و«الزحف الإسلامي».

ولا شك أن كل هذه التسميات لا تعكس حقيقة الواقع الإسلامي؛ فإذا كانت بعض الفعاليات الإسلامية تنزع نحو التطرف والعنف واستخدام الأساليب الراديكالية لتحقيق بعض أهدافها، فليست كل الفعاليات الإسلامية كذلك؛ إذ لا ينبغي من الناحية الموضوعية التعامل معها على أنها كتلة صماء من الحركات الإرهابية العنيفة[2] على قاعدة «ليس في القنافذ أملس».

1. 2 - الإسلام السياسي، الإسلامية، الإسلاموية:

دفع تشعب ظاهرة العودة إلى الإسلام -أو ما سمي في السبعينيات والثمانينيات بالصحوة الإسلامية- وتعقدها وتنوعها على صعيد أشكال التدين، والفكر، والتجمع والحركة والنشاط، إلى تطور في مستوى طريقة دراستها ومعرفتها، وتولدت بذلك رؤى ومفهومات ومناهج جديدة سعت للاقتراب من هذه الظاهرة بقصد فهمها وتخطيط استراتيجيات

---

(1) انظر:الطاهر سعود، «نهاية التاريخ، صدام الحضارات، شعوب بلا دول..ثم ماذا؟ مرجع سابق.

(2) عماد الدين شاهين، «التطرف والاعتدال لدى الحركات الإسلامية: الأسباب والدوافع والانعكاسات»، في: عبد الوهاب الأفندي «وآخرون». الحركات الإسلامية وأثرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي. مرجع سابق، ص 91 وما بعدها.

التعامل معها. هكذا إذًا أخلى مفهوم الصحوة تدريجيا الساحة المفهومية لمفهومات جديدة نحتها بعض الدراسين للتعبير عن الظاهرة في انبثاقاتها الجديدة. ولعل من أبرز تلك المفهومات: مفهوم الإسلام السياسي الذي تنحو كثير من الخطابات المعاصرة، الإعلامية، والسياسية، والأكاديمية، المهتمة بالظاهرة الإسلامية إلى استخدامه.

في البداية وقبل البحث في الأبعاد التداولية للمفهوم مثلما تبرزها هذه الخطابات، ينبغي الإشارة إلى جينيالوجية وإيتيمولوجية (Étymologie) التسمية. إن كلمة «إسلام سياسي» هي الترجمة العربية لكلمة «Islamisme» الشائعة في الكتابات الفرنسية، وهي -مثلما يبرز ذلك مارتن كرامر «Martin Kramer»- اشتقاق ونحت لغوي فرنسي ظهر لأول مرة في اللغة الفرنسية منذ القرن XVIIIe. لكنه لم يكن يحيل إلى معنى الاستخدام الأيديولوجي للإسلام مثلما هو عليه الحال اليوم، فالمفهوم لم يبرز حينها بهذا المعنى إلى الوجود. وأول من استخدمه هو الفيلسوف الفرنسي فولتير «Voltaire» كمرادف يشير للدين الإسلامي الذي كان يعرف في الفرنسية آنذاك بالديانة المحمدية «Mahométisme»؛ وهكذا أصبحت كلمة «Islamisme» تعرف بهذا المعنى مثلما ورد ذلك في قاموس القرن التاسع عشر الكبير للغة الفرنسية. في غضون القرن نفسه حظيت الكلمة باستخدام واسع عبر كامل الفضاء الأوروبي، واستخدمها بعض الكتاب الفرنسيين أمثال ديتوكفيل(1838) «Alexis de Tocqueville»، ورينان(1883) «Ernest Renan»، ثم دخلت كمفردة في القاموس الإنجليزي الجديد سنة 1900 (يعرف اليوم بـ: Oxford English Dictionary)، غير أنه مع منعطف القرن العشرين بدأت الكلمة تتوارى؛ حيث فضل البعض بديلها الأقصر ذي الأصل العربي «Islam».

وفي حدود سنة 1938 بعد أن أعد مجموعة من المستشرقين موسوعة الإسلام «l'encyclopédie de l'Islam» اختفت تماما هذه الكلمة ليحل محلها كلمة إسلام. بيد أنه وفي حدود نهاية سنوات السبعينيات عاد المفهوم إلى الظهور من جديد، وكما تولد في نطاق لغتهم لأول مرة أعاد الفرنسيون بعثه وتعريفه مجددا عندما انطرحت إشكالية توصيف الحركات الإسلامية الجديدة البارزة على الساحة حينها بكثافة. وهكذا تم سحبه من القاموس اليومي الشائع ليستخدم كتوصيف لتلك الحركات، غير أن القضية لم تحظ بإجماع؛ حيث ظل بعض المهتمين أمثال رودنسون (Maxime Rodinson) يفضلون

استخدام بديله الفرنسي «التمامية» (Intégrisme).

لكن شيئا فشيئا توسع مجال تداول مفهوم «Islamisme»، وزاد استخدامه من طرف الباحثين الشباب، وأصبح يدل في تحديداته على معنى التوظيف الأيديولوجي للإسلام، واستخدامه لأغراض سياسية (Islam as a modern ideology and a political program)[1]. وبدأ المفهوم يشيع في كتابات الباحثين الفرنسيين فاستخدمه كيبل (Gilles Kepel) في كتابه (Les mouvements islamistes dans l'Egypte contemporaine) الصادر سنة 1984، ومن ترجمة هذا الكتاب انتقل المفهوم إلى اللغة الإنجليزية، ثم توالت الكتابات الفرنسية؛ حيث استخدمه جاك بيرك (Jacques Berque) وأوليفييه روا (Olivier Roy)، وفرانسوا بورغا(François Burgat)، وبرونو إيتيان (Bruno Etienne)،... وغيرهم من الباحثين.

إذًا من هذا الفضاء المفهومي الغربي ارتحل مفهوم «Islamisme» [*] من اللغة الفرنسية إلى اللغة الإنجليزية ليدخل إلى القاموس العربي مترجما بصيغ عديدة؛ حيث ترجمه البعض بصيغة «الإسلام السياسي» تبعا لمدلولاته التي شحنه بها الاستخدام الفرنسي الحديث، كما ترجمه بعضهم وفق صيغة اشتقاقية تتشكل من كلمة واحدة بدل كلمتين هي «الإسلاموية» على وزن بعض الاشتقاقات التي دخلت القاموس العربي حديثا مثل العلموية (Scientifisme)، والثقافوية (Culturalisme)، والسياسوية.. تمييزا لها عن «الإسلامية Islamique» لأن لها دلالات تشير إلى إثبات صفة الإسلام أو توكيد رابطة الانتماء إليه، كأن نقول مثلا: التراث الإسلامي والفكر الإسلامي.. أما الإسلاموية فتفيد زيادة إلى هذا المعنى معنى آخر هو-كما بينا سابقا- توظيف الإسلام أيديولوجيا وسياسيا.

---

(1) Martin Kramer. .Coming to Terms: Fundamentalists or Islamists?. Middle East Quarterly (Spring 2003). pp. 77-65.disponnible sur:<http://www.geocities.com/martinkramerorg/Terms.htm>.

(*) لم يتم دمج كلمة «Islamisme» في اللغة الفرنسية ثانية إلا منذ فترة قصيرة؛ حيث لم يكن معترفا بها رسميا من طرف الأكاديمة الفرنسية حتى أوت «أغسطس» 2006، كما أننا نعثر على الكلمة في المنهل وهو قاموس فرنسي-عربي، ولكن مقابلها العربي هو: دين الإسلام؛ أي الدلالة القديمة للكلمة في اللغة الفرنسية، انظر في هذا الصدد: مادة «Islamisme» في موسوعة Wikipédia (en ligne)، متوفر على: http://fr.wikipedia.org/wiki/Islamisme. Consulté le 23/12/2007. والمادة نفسها في: سهيل إدريس وجبور عبد النور، المنهل: قاموس فرنسي-عربي، ط8 (بيروت: دار الآداب، 1985).

لكن من المثير للانتباه أن لا نجد في مجمل الكتابات العربية التي تداولت هذا المفهوم عناية بالبحث في إيتيمولوجيته(*)، ففي حين يتجه الباحثون إلى استثارة دلالات مفاهيم أخرى مشابهة كالأصولية مثلا، والبحث في أصول انبثاقها كما برزت في التراث الأمريكي البروتستانتي، ثم يشتبكون فكريا مع دلالاتها ومضامينها نقدا وتعقيبا.. يكتفون عند التعامل مع مفهوم «Islamisme» بالاجتهاد في إيجاد بديله اللفظي والبحث له عن مرادف عربي، ثم يشحنون هذا الجذر اللغوي بحمولات فكرية ومذهبية تبعا للموقف الفكري والمذهبي لكل واحد منهم.

أما إذا جئنا إلى البحث في أسباب شيوع مفهوم «Islamisme» فإنها ترجع -بحسب فرانسوا بورغا- إلى أن هذا الأخير قد استطاع وصف ذلك التمايز والتطور الطارئ على مكونات ظاهرة العودة إلى الإسلام؛ فالظاهرة لم تكن كتلة واحدة متجانسة لأنها توزعت بين اتجاهات عديدة. هناك الاتجاه التقليدي المحافظ المنشدّ إلى الممارسات التقليدية للإسلام ويمثله الأعيان ذوي الأصول الاجتماعية الريفية، وهناك الاتجاه «الأصولي» ويمثله علماء الدين التقليديون. وهناك اتجاه ثالث جديد يختلف عن الاتجاهين السابقين من حيث أصوله الاجتماعية وأطره التكوينية وأساليب نشاطه، ويتشكل مما سماه -بورغا- المفكرون المحدثون الذين بالإضافة لأصولهم الحضرية، وبحصولهم على حظ من التعليم خاصة في الفروع العلمية نجحوا في إدماج المفاهيم الحديثة للعمل السياسي في أطرهم المرجعية[1]. وهؤلاء هم الذين جاء وصف «الإسلاموية» أو «الإسلام السياسي» كتعبير جديد يعكس تصوراتهم وأهدافهم.

فالحركات والجماعات والفعاليات التي تنزع نحو الحقل السياسي وتسعى للوصول

(*) نستثني من هذا التعميم بعض اللفتات المهمة التي سجلها بعض الدارسين فمحمد عمارة مثلا: يرى أن مصطلح الإسلاميين ليس جديدا بل هو قديم الاستخدام في أدبيات الفكر الإسلامي؛ حيث استخدمه المتكلم أبو الحسن الأشعري (874-936 م) كعنوان لأحد كتبه «مقالات الإسلاميين»، كما استخدمه أبو القاسم البلخي (936 م)، وكان يفيد في معناه حديثا عن الفرق الإسلامية والجماعات التي تمثل تيار الفكر الإسلامي. انظر: محمد عمارة، «الحوار بين الإسلاميين والعلمانيين»، بيروت: مجلة منبر الحوار، السنة الرابعة، العدد 15، خريف1989، ص 07.

(1) فرانسوا بورغا، «الحركات الإسلامية في شمال إفريقيا عوامل الاندماج وعوامل التمايز» في: آلان روسيون «وآخرون»، إعداد وتقديم مصطفى كامل السيد، التحولات السياسية الحديثة في الوطن العربي، أبحاث الندوة المصرية الفرنسية المشتركة الأولى 15-18 يناير 1988، (القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، 1989). ص520-521.

إلى الحكم والسلطة موظفة في ذلك الشفرات والرموز الدينية هي من تنطبق عليها دلالات هذا الاشتقاق الجديد، وهو ما جعل (Olivier Roy) يؤكد على أن الإسلاموية (أو الإسلام السياسي) هي «حركة اجتماعية-سياسية تقوم على الإسلام بوصفه أيديولوجية سياسية بمقدار ما هو دين»[1].

إن الإسلاموية (أو الإسلام السياسي) -مثلما يذهب إلى ذلك أيضا(Graham Fuller)- هي تعبير يعكس جيدا تلك الحركات السياسية الساعية -مستندة إلى الأصول الإسلامية، ومتوسلة بالآليات الحديثة للدعاية والتعبئة بين الجماهير- لإصلاح الدولة والمجتمع. فهذه الحركات تمتاز بأن لديها جداول أعمالها السياسية التي تتجاوز الأهداف الدينية المجردة، كما أن قيادتها لا تخضع عادة لرجال الدين التقليديين، بل بالعكس فهي تتحدى نظرتهم ومسلكياتهم إزاء الواقع الاجتماعي[2].

ومثلما كان المفهوم مثار جدل وحوار فكري بين المهتمين في الفضاء الثقافي الأم، دخل إلى الفضاء الثقافي العربي والإسلامي ليصبح مادة للبحث والحوار والتجاذب السياسي والفكري، سواء بين المهتمين بالظاهرة الإسلامية من صحفيين وسياسيين وأكاديميين، أم بين المنتمين إلى الفعاليات المختلفة للحركة والتيار الإسلاميين؛ حوار حول، ومع المفهوم والظاهرة، تراوح بين القبول والنقد والرفض.

ومن أول ما أثاره من إشكالات واقعية ومعرفية -في هذا الصدد- تقاطع بعض دلالاته واشتباكها مع بعض دلالات مفهومات أخرى تشترك معه في الجذر اللغوي، الأجنبي (Musulman، Islamisme، Islamiste، Islamique)، أو العربي (الإسلام، الإسلام السياسي، المسلم، الإسلامي، الإسلاموي، الإسلاموية...)؛ لذلك سعى بعض من تبنى هذا المفهوم من الباحثين إلى محاولة إبراز حدوده المعرفية منعا للتزاحم أو التداخل.

ففرانسوا بورغا -رغم إقراره بنسبية ما يمكن أن نضعه من حدود بين هذه

---

(1) أوليفيه روا، تجربة الإسلام السياسي، ترجمة: نصير مروة، ط2 (بيروت: دار الساقي، 1996)، ص 44.

(2) غراهام فوللر؛ وإيان.أو.ليسر، الإسلام والغرب بين التعاون والمواجهة، ترجمة: شوقي جلال، ط1 (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، 1997)، ص 16-17.

المفهومات- يؤكد على ضرورة عدم الخلط بين ظاهرة سياسية دينية لها أسبابها الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، وهي ظاهرة الإسلاموية، وبين ثقافة راسخة تأصلت منذ قرون طويلة في حياةالمسلمين كافة-متدينين وغير متدينين، دينيين وعلمانيين، محافظين وغير محافظين- وهي الإسلام. فوفق هذه الرؤية من الممكن أن نكون مسلمين (Musulmans)من دون أن نكون إسلاميين (Islamistes)؛ أي من المنتمين للتيار الإسلامي[1]؛ إذ ليس كل مسلم يدين بالإسلام إسلاميا (Islamiste)، بينما ينبغي أن يكون المنتمي للتيار الإسلامي بالضرورة مسلما.

يستدل البعض على أهمية هذا الفصل المنهجي بين المسلم والإسلامي (Musulmanet Islamiste) -رغم النقد الذي يلقاه هذا الفصل من الكثيرين- بأن هناك من المسلمين من لا تتجاوز نظرتهم وقناعهتم اتجاه الدين(الإسلام)مسألة الدائرة الشخصية؛ حيث ينبغي أن يكون وجوده -برأيهم- مقصورا على فضاءات العبادة، أما مسائل الاجتماع والاقتصاد والسياسية فليس له بها علاقة؛ إذ هي متروكة للاجتهاد البشري المطلق. وبالطبع فإن هذه الرؤية تقف موقف النقيض مع رؤية من جاء هذا المفهوم (Les Islamistes) لوصف مذهبيتهم؛ فهؤلاء يؤمنون بأن للدين دورا أساسيا لا بد أن يضطلع به في المجتمع، ويصرون على اعتبار الإسلام فلسفة عملية لها كامل القدرة على أن تجد الحلول المناسبة لكل المشاكل التي من الممكن أن تحصل في نطاق المجتمع، وبالتالي «فطالما أن هناك اختلاف حول مرجعية الإسلام فلا بد وأن يظهر مصطلح «إسلامي» ليعبر عمن يرى أن الإسلام يمثل مرجعية له»[2].

وبينما يقتصر التفريق لدى البعض بين الثنائية السابقة (مسلم/إسلامي) يميل حيدر إبراهيم علي إلى التفريق بين ثلاثية: المسلم والإسلامي والإسلاموي؛ حيث يقصد

---

(1) 14 François Burgat. l'Islamisme au Maghreb. Op.Cit. p

وأيضا: محمد جابر الأنصاري،«الظاهرة الإسلامية المعاصرة بين أسباب انتشارها..واحتمالات نجاحها أوفشلها»،(en ligne)، 2007Consulté le/12/17

متوفر على:

http://www.aljaredah.com/paper.php?source=akbar&mlf=interpage&sid=12757.

(2) زكي طاهر العليو، «دراسات حول الحركات الإسلامية في المجتمع العربي»، مرجع سابق، متوفر على:
http://www.alwihdah.com.

بالمسلم المتدين العادي المؤدي للشعائر والملتزم بالتعاليم الدينية، أما الإسلامي و«الإسلامية Islamism» فيمكن-برأيه- أن تطلق على حركات منظمة أو تيارات تدعي أن لها تأويلها الخاص للدين؛ بحيث يمكن أن يكون فعالا وموجها للحياة (تغليب البعد الفكري على الحركي، ومثالها: جهود رضا والكواكبي وابن نبي..)، أما «الإسلاموية Islamistic» -وهي المقابل الذي يضعه حيدر إبراهيم حين يتحدث عن الإسلام السياسي- فهي قد تتضمن بعض أفكار الإسلامية ولكن يغلب عليها العمل الحركي أكثر من الاجتهاد الفكري، فالإسلاموية -بحسبه- اتجاه يفيض قدرات تنظيمية ونشاطات سياسية[1].

ويبرر أوليفييه روا استخدام مصطلح «إسلاموية» - وإن كان لا يقدم نفس الفصل السابق ويستخدم أيضا مصطلح الإسلام السياسي- بكون الإسلاميين لا يكتفون بأن يكون المجتمع مؤلفا من مسلمين فحسب، بل يؤكدون على ضرورة أن يكون إسلاميا في أسسه وبنيته، وعلى هذا أدخلوا التمييز بين ما هو مسلم وما هو إسلامي، وهو تمييز يقول عنه روا بأنه يجعل من استخدامنا لمصطلح «إسلاموية»-التي هي برأيه حركة معاصرة تقارب الإسلام كأيديولوجية سياسية- أمرا مشروعا[2].

أما حسن حنفي فيميل إلى استخدام مفهوم الإسلام السياسي-رغم موقفه النقدي المميز لأفكار وممارسات حركات الإسلام السياسي- حيث حاول البحث له في التاريخ الإسلامي عن مصدقات واقعية، مبرزا جذوره التاريخية ومؤكدا على أن الدين لم يكن دائما كما يتصور البعض أداة للتخدير والتسلط وتبرير الوضع الراهن، بل كان أيضا وسيلة للتغيير الاجتماعي والسياسي والثقافي، مثلما كان أيضا أداة لتحرير شعوب بأكملها. لذلك فهو يعتبر أن مقولة «لا دين في السياسة أو لا سياسة في الدين» هي ادعاء يقصد به فك الارتباط بين الدين والسياسة بهدف تكريس حالة التسلط لمصلحة نخب سياسية معينة. بل يؤكد على أن كثيرا من الظواهر الفكرية والثقافية (نشأة بعض العلوم الإسلامية كعلم الكلام...، نشأة التصوف...) كان منشؤها سياسيا، وهكذا يخلص إلى أن الإسلام السياسي ليس ظاهرة حديثة فحسب مثلما يعتقد البعض، بل هو ظاهرة قديمة تعود من جديد؛ حيث يمكن

---

(1) حيدر إبراهيم علي، مرجع سابق، ص 32-33.

(2) أوليفييه روا، تجربة الإسلام السياسي، مرجع سابق، ص7 وص42.

أن نلمس حضورها الحديث والمعاصر مع نشأة حركات الإصلاح الديني، وانبثاق الجماعات الإسلامية المعاصرة[1].

أما المنضوون تحت مسمى الإسلام السياسي فإن كثيرا منهم -وخاصة المتحدثون باللغة الفرنسية (Les Militants Francophones) مثلما هو الأمر في الحالة المغاربية كما أشار إلى ذلك فرانسوا بورغا- يقبل هذه التسمية ويقر نسبة «الإسلامي»، و«الإسلاميين» «Islamistes» على اعتبار أن «الإسلامية» برأيهم هي وصف حضاري وليست وصفا عقديا أو سياسيا[2].

لكن هذا القبول الذي حظي به مفهوم الإسلام السياسي وسرعة استخدامه وتداوليته على نطاق واسع لا يضفي عليه قيمة معرفية مطلقة، ذلك أن بعض الباحثين يتحفظون عليه من عدة أوجه؛ فهو كأداة معرفية تقدم لوصف التيارات والحركات الإسلامية مثقل بحمولات فكرية تستبطن من بين ما تستبطن إقرارا وتسليما مبدئيا بكون الإسلام الدين هو مجموع إسلامات متعددة؛ إذ يتم تقسيم هذا الإسلام تبعا لمؤشرات الجغرافيا والتاريخ و.. فهناك الإسلام الحضاري، والإسلام الثقافي، والإسلام الكلاسيكي، والإسلام التقدمي، والإسلام الجزائري والإسلام السعودي... وهكذا يأتي الإسلام السياسي كواحد من مجموع هذه الإسلامات التحليلية. ولا يخفى أن هذا الموقف التجزيئي يسيء لصورة الإسلام كدين شامل وكلي أكثر مما يخدمه. في هذا الصدد يرى جعفر وعبدالله أن «إضفاء صبغة السياسي على الإسلام تحدث خلطا وتشويشا يتعلق أساسا بأن مصطلح الإسلام السياسي هو مصطلح يجزئ الإسلام كدين، وهو أمر يرفضه أتباعه ومعتنقوه»[3]. كما أن استخدام هذا المصطلح نابع -بحسب البعض- من عدم فهم وتعمق في فلسفة الإسلام من حيث هو الدين الوحيد الذي استطاع في عهد انتشاره الأول تكوين نواة لمؤسسات اجتماعية وخدمية

---

(1) حسن حنفي، «الإسلام السياسي بين الفكر والممارسة»، في: عبدالوهاب الأفندي «وآخرون». الحركات الإسلامية وأثرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي. مرجع سابق، ص 55 وما بعدها.

(2) حيدر إبراهيم علي، مرجع سابق، ص 29، وأيضا: François Burgat. l'Islamisme au Maghreb. Op.Cit. p.15.

(3) هشام جعفر وأحمد عبدالله، «حول التحول في حركة الإسلام السياسي في الشرق الأوسط»،بيروت: مجلة المستقبل العربي، العدد259، (سبتمبر2000)، ص140.

وسياسية على الصعيدين الداخلي والخارجي[1]، وبالتالي يعد فيه السياسي-الزمني أمرا لا ينفصل عن القدسي-المطلق.

على هذا الأساس يقترح جعفر وعبدالله استخدام مصطلح الحركات السياسية الإسلامية كبديل مفهومي لأن الإسلام السياسي برأيهما مصطلح يعطي دلالات غير معبرة بدقة عن حقيقة فكر هذا التيار وعمله وتعدد فصائله؛ فالإسلاميون يشتركون في حقيقة أنهم يريدون استعادة المرجعية الإسلامية لتنظيم شؤون المجتمع والدولة لكنهم يختلفون فيما بينهم في الطرق والكيفيات والمناهج التي يتم بها تحقيق هذا الهدف[2].

كما يسجل المختار شفيق تحفظات عديدة على مفهوم الإسلام السياسي-لأنه (أي المفهوم) يستبعد تلك الحركات التي لا تصرّح أو لا تنحو منحى سياسيا كالطرق الصوفية- حين يطرح مسألة حدود السياسي واللاسياسي؟ لأن مؤشر المشاركة أو الدخول في اللعبة السياسية الذي تتخذه بعض الدراسات لتصنيف الجماعات الإسلامية ما ينتمي منها لتيار الإسلام السياسي وما لا ينتمي، هو -برأيه- أساس واه، ذلك أن التجربة الصوفية-التي غالبا ما يتم استدعاؤها كأنموذج تنظيمي مختلف عن أنموذج الإسلام السياسي- ولدت في العالم الإسلامي كموقف سياسي ضد شكلمعين من الحكم. كما كان لحركة الزوايا دور كبير في اللعبة السياسية على مدى التاريخ الطويل لشمال إفريقيا مثلا، ولا يخفى أيضا ما لهذه المؤسسات الدينية من وجود نشط في الصراع السياسي في بعض المجتمعات الإسلامية في إفريقيا والمغرب. ويسير-شفيق- في تحليله إلى أبعد مدى حينما يقر بالجسور الروحية، وبالاستمرارية بدل القطيعة بين جماعات الإسلام السياسي وبين تيار التصوف، متسائلا: هل استطاعت الجماعات المنتمية لتيار الإسلام السياسي القطع مع الماضي أي مع التجربة الصوفية؟ ويجيب بأن العديد من هذه الجماعات نشأت متأثرة بتيار التصوف، فمن إخوان مصر إلى جماعة فدائيي إسلام الإيرانية إلى جماعة العدل والإحسان المغربية تبرز بعض ملامح التواصل والاستمرارية

---

(1) انظر في هذا الصدد: مادة «إسلام سياسي» في: Wikipédia الموسوعة الحرة 2007/12/23 (en ligne). Consulté le متوفر على:

http://:/ar.wikipedia.org/wiki/.

(2) هشام جعفر وأحمد عبدالله، مرجع سابق، ص140-148.

بين التيارين. ويخلص في الأخير إلى أن هذا التمييز أو التصنيف المبني على أساس العامل السياسي، والمراد به على الخصوص العمل والمشاركة الحزبية للجماعة الإسلامية، هو ناقص الوجاهة[1]، وبالتالي تبدو حدود الفصل المعرفي متحركة وغير صارمة.

لتلك الأسباب السابقة -وغيرها- يدعو البعض إلى ضرورة إعادة النظر في مفهوم الإسلام السياسي لأنه كمفهوم لا يستوعب ما تتسم به الظاهرة الإسلامية المعاصرة من تنوع، ولأنه يكاد يحشر كل أشكال النضالية والحركية الإسلامية تحت لافتة واحدة هي لافتة السياسة، وضمن نظرية في التغيير تعطي للسياسي الأسبقية بامتياز، وكأن كل هذه النشاطية والنضالية الإسلامية هي من طبيعة سياسية!! بينما يؤكد الواقع نسبية ذلك؛ إذ رغم القواسم المشتركة الكثيرة التي تجمع الناشطين في الحقل الإسلامي، فإن منهم من يميل إلى ممارسة الدعوة والتبشير بالرسالة الإسلامية، ومنهم من يفضل النشاط السياسي، ويعتمد بعضهم الأساليب الراديكالية والعنفية في التغيير.

1 .3 - الأصولية:

يعد مفهوم الأصولية الذي يقابله في الإنجليزية (Fundamentalism) والحركات الأصولية الإسلامية (Les Mouvements Fondamentalistes) من المفهومات الأكثر استخداما وشيوعا -إلى جانب ما ذكرناه من مفهومات- في التعبير عن الحركات الناشطة في الساحة الإسلامية.

إن الحفر حول مفهوم الأصولية يحيلنا إلى مجموعة من الدلالات والمعاني؛ ففي محاولتنا البحث في هذه الدلالات يبرز لنا خطان متوازيان، فإذا تتبعنا مسلك الكتابات الغربية التي أرخت للبدايات الأولى لاستخدام المفهوم (وهو الخط الأول) فإننا لن نعدو بدايات القرن العشرين، مبتدئين عرضنا -كما يبتدئون- بالحديث عن البروتستانتية الأمريكية باعتبارها البيئة الثقافية والدينية التي تولد فيها مفهوم (Fundamentalism) وضمن سياقها المجتمعي والعقدي تطورت دلالاته. أما إذا تتبعنا مسلك بعض الكتابات

---

(1) المختار شفيق، مرجع سابق، متوفر على:

http://www.fikrwanakd.aljabriabed.com/

العربية (وأيضا بعض الكتابات الأوروبية -وهو الخط الثاني-) فإن حديثنا سيرتد إلى الوراء على محور الزمن بأكثر من عشرة قرون، ونقصد بهذا تحديدا الرجوع إلى جذور الكلمة مثلما تبلورت في التراث الفقهي والكلامي الإسلامي.

فالأصولية كمفردة هي اشتقاق لغوي من «أصل وجمعها أصول»، والأصل في العربية «أسفل كل شيء»[1]، ولفظة أصول قديمة الاستعمال والتداول في التراث الإسلامي، يبرز لنا ذلك جليا إذا ما رجعنا إلى علمي أصول الدين وأصول الفقه مثلما نقلتهما إلينا المدونة الفكرية الإسلامية. هذا الحضور للمفهوم في التراث الإسلامي تستنكف عنه كثير من الدراسات العربية؛ حيث تستخدم بدله مفهوم «الأصولية» كأداة مفهومية بالمعاني والدلالات التي تحيل إليها لفظة (Fundamentalism)[*] مثلما تولدت في بيئتها الثقافية الغربية، وبالشحنات التي أضفاها عليها الخطاب الغربي في تعامله مع الظاهرة كما خبرتها مجتمعاته. لذلك فإن النظر إلى مفهوم الأصولية كمفهوم يتداول كوصف لتلك الحركات الناشطة في المجال الإسلامي يستدعي-مثلما يبرز ذلك حسين سعد- النظر إليه أولا: من زاوية مدلوله في العلوم الدينية الإسلامية كمفهوم شائع ومتداول، والنظر إليه ثانيا: من وجهة فهم المستشرقين والكتاب الغربيين[2].

يشير مفهوم الأصولية إذا ما أرجعناه إلى بيئات تولده وهما البيئة الإسلامية، والبيئة البروتستانتية الأمريكية والغربية عموما إلى معنيين:

1 .3. 1- **معنى مدحي مناقبي**: وهو ما يمكن أن نلمسه من دلالات الكلمة في حفرنا حولها ضمن البيئة الثقافية الإسلامية، ذلك إن كلمة أصول وأصوليين هي كلمة أثيلة في التراث الإسلامي، فالأصولية -مثلما يبرز حسن حنفي- لفظ إسلامي؛ إذ يشير الأصل

---

(1) ابن منظور الإفريقي، لسان العرب، مادة أصل.

(*) يرى مراد ڤلفريد هوفمان أن مصطلح Fundamentalismus مصطلح غربي ليس له مطابق في العربية لأنه مصطلح منحوت من أصل غربي لكي يطلق على ظاهرة غربية معينة. انظر كتابه: الإسلام كبديل، ترجمة غريب محمد غريب، ط1 (الكويت: مؤسسة بافاريا للنشر والإعلام والخدمات، 1993)، ص 106 وما بعدها.

(2) حسين سعد، الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة بين النص الثابت والواقع المتغير، ط1 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005)، ص 41؛ سلسلة أطروحات الدكتوراة (56).

إلى «الأساس الذي ينبنى عليه الشيء؛ الأساس العقلي عند علماء أصول الدين والأساس المادي (أو ما يسمى) «المصلحة» في علم أصول الفقه»[1].

الأصولية تبعا لهذا التحديد هي أصولية الفقهاء والمتكلمين الذين توصلوا إلى منهج للبحث هو المنهج الأصولي؛ حيث كانت جهودهم متوجهة في الميدان الزمني-العملي (الأصوليون/الفقهاء) إلى إخضاع ما يطرأ من مستجدات الحياة لمشروعية الأصلين (الكتاب والسنة)، وفي الميدان النظري (علماء أصول الدين/المتكلمون) للدفاع عن العقيدة أمام تيار الأفكار الوافدة من الحضارات الوثنية، لا بالاستناد إلى النص فحسب، بل باستخدام المنطق والاستدلال العقلي، وبالتالي إثبات عدم تعارض العقيدة مع صريح العقل.

وفي إطار الربط بين جذور المفهوم وتجلياته الآنية يطرح حسين سعد تصورا يربط فيه بين ما يطلق عليه الأصولية الإسلامية المعاصرة وبين ما يمكن تسميته الأصولية الإسلامية الكلاسيكية. فإذا كانت الأصولية الكلاسيكة -وهي أصولية المدارس الفقهية والكلامية- قد نشأت كاستجابة لضرورات فرضتها متغيرات ثقافية وسياسية خبرتها الحضارة الإسلامية في عصرها الأول (كالدفاع عن الدين في مقابل التيارات الفكرية الوافدة من اليونان والحضارات الشرقية؛ والتقعيد لمنهجية استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها) فإن الأصولية الإسلامية المعاصرة -التي تدعو وتعمل على إعادة بناء المجتمعات الإسلامية لتتطابق مع تعاليم الإسلام- لا يمكن أن ننظر إليها إلا على أساس أنها امتداد تاريخي للأصولية الفقهية والكلامية، ووجودها في الزمان الحاضر-كما يقول الباحث- ليس إلا امتدادا طبيعيا لجوهر واحد يتمظهر خاضعا لظروف وبيئات متغيرة؛ فالأصوليون بعد الصدر الأول هم الفقهاء والمتكلمة، والأصوليون بعد ثورة الخميني هم زعماء الحركات الإسلامية[2].

فكما كانت الأصولية الكلاسيكية استجابة لواقع مجتمعي مخصوص (ضرورة

---

(1) حسن حنفي، الدين والثورة في مصر 1952-1981: الأصولية الإسلامية(6) (القاهرة: مكتبة مدبولي، د ت)، ص 06.

(2) حسين سعد، مرجع سابق، ص 24.

عقدية-دينية)، فإن الأصولية الإسلامية المعاصرة تأتي هي الأخرى كاستجابة لظروف ومتغيرات اللحظة التاريخية الراهنة(الضرورة السياسية)، وأبرزها منطق الاستبعاد الذي مورس اتجاه المعطى الديني من فضاءات الحياة الاجتماعية الإسلامية وخاصة من الفضاء السياسي. غير أن ما يمكن أن نسجله على هذا الرأي هو أن الحركات الإسلامية الراهنة وإن كانت مشدودة ومتأثرة بالتراث الأصولي الكلاسيكي ومن ثم يمكن أن تشترك معه في التسمية -باعتبارها امتدادا له- إلا أن الفارق بين الأصولية الإسلامية المعاصرة هو أنها أصولية تقليدية لم ترق في مستوى تنظيرها لقضايا الواقع المعاصر إلى مستوى اجتهادي نوعي، بل بقيت في كثير من الأحيان مقلدة للمدارس السابقة تعيد إنتاج اجتهاداتها التي كانت إفرازا لواقع اجتماعي وظروف زمكانية خاصة ومقدمة إياها كوصفة لواقع معقد وجديد، ويمكن أن نلحظ هذه القصور في التنظير الإسلامي في حقل السياسة والاقتصاد؛ حيث لم ترق اجتهادات الأصولية المعاصرة إلى مستوى بناء نظريات واضحة المعالم في هذا الصدد[*].

1 .3 .2 - **معنى قدحي مثالبي:** وهو ما نلمسه عند تتبعنا لدلالات الكلمة في البيئة البروتستانتية الأمريكية على الخصوص والغربية بوجه عام، فالأصولية كمفهوم تولدت في بداية القرن العشرين لوصف مذهبية بعض الجماعات البروتستانتية.

يرجع الباحث الألماني فريدمان بوتنر(Friedmann Buettner) ظهور هذه الجماعات إلى سياق مجتمعي أمريكي تميز بمجموعة من التغيرات البنائية والفكرية التي أدت إلى تحول اجتماعي كبير مس مختلف جوانب الحياة الاجتماعية؛ حيث انتشرت المعارف العلمية، واتسعت مساحة التحضر والتصنيع على حساب النشاط الزراعي، وبرزت ضرورات مجتمعية جديدة أثّرت في المنظومة القيمية للمجتمع الأمريكي البروتستانتي، وزعزعت نظرته الدينية الإنجيلية التقليدية للعالم. وكرد فعل على هذه الأزمة الثقافية انبرى مجموعة من علماء اللاهوت البروتستانت-بقصد الحفاظ على جوهر محتوى نظامهم وتصوراتهم القيمية-إلى طرح ومناقشة العديد من الأسئلة الكبرى، وذلك عبر سلسلة من الكتابات المنشورة بين عامي 1910-1915 في 12 مجلدا تضم تسعين مقالة تحت عنوان

(*) انظر في ذلك: حسن الترابي، تجديد الفكر الإسلامي، ط 1 (الجزائر: دار البعث، 1990).

«The Fundamentals: A Testimony to the Truth»، وزع منها ثلاثة ملايين نسخة مجانية، ومن هذه الكتابات اشتقت هذه الحركة البروتستانتية فيما بعد تسميتها[1].

أما عن أهم القضايا التي أكدت عليها كتابات هؤلاء التيولوجيين، ثم أصبحت فيما بعد جزءا من منظومة أفكار ومذهبية الحركة الأصولية البروتستانتية فقد تمحورت حول الإيمان بعذرية السيدة مريم، وبالبعث الجسدي، وبتحمل تبعات الخطيئة الأولى، والإيمان بالعودة الجسدية للسيد المسيح، وهي أصول إيمانية مبتناة على قاعدة الإيمان المطلق بعصمة وقدسية الكلمة المنقولة (الإنجيل)[2].

لكن هذه الحركة لم تقف عند مستوى النقاش العقدي النظري، بل تحولت-نتيجة تسارع وتيرة التحولات الاجتماعية والاقتصادية بعد الحرب العالمية الثانية، وتأثيرها العنيف على التماسك المجتمعي التقليدي (انتشار التفكير الليبرالي، النزوع الفردي وضعف قيم الغيرية، تآكل البنى الأسرية..)- إلى حركة احتجاجية ذات أبعاد اجتماعية وسياسية. ورغم أنها جاءت كرد فعل على التطور الرأسمالي فإنها لم تكن حركة رافضة للرأسمالية أو عملية التصنيع والتحضر مثلما قد يتصور البعض، بل حاولت التصدي للتحول القيمي المصاحب لهذا التوسع الرأسمالي، وفي هذا الصدد قادت حركات احتجاجية ضد جملة من القضايا كوقوفها ضد تدريس النظرية الداروينية وفرض تدريس التصور الإنجيلي للخلق سيرا مع منطق فهمها الحرفي للنص الديني. وهكذا أصبحت الحركة الأصولية في المخيال الاجتماعي الأمريكي حركة رجعية، غير عقلانية ومناقضة للحداثة والتطور المجتمعي، ينظر إلى المندرجين ضمنها على أنهم متأخرون وتقليديون ومعادون للعلم[3].

وطيلة العقود اللاحقة من القرن الماضي بقي هذا المفهوم-بما ينضح به من معاني

---

(1) فريدمان بوتنر، «الباعث الأصولي..ومشروع الحداثة»، ترجمة: عمرو حمزاوي، بيروت: مجلة المستقبل العربي، ع218، (أفريل1997)، ص29: وأيضا: جيل كيبل، يوم الله، الحركات الأصولية المعاصرة في الديانات الثلاث، مرجع سابق، ص118-119.

(2) انظر: رضوان أحمد شمسان الشيباني، الحركات الأصولية الإسلامية في العالم العربي، ط1 (القاهرة: مكتبة مدبولي، 2006)، ص 17 وما بعدها؛ وأيضا: جيل كيبل، يوم الله، الحركات الأصولية المعاصرة في الديانات الثلاث، مرجع سابق، ص119.

(3) فريدمان بوتنر، مرجع سابق، ص 30-32. وانظر أيضا: جون.ل. أسبوزيتو، التهديد الإسلامي خرافة أم حقيقة؟، ترجمة: عبده قاسم، ط1 (القاهرة: دار الشروق، 2001)، ص 23.

قدحية- مستعملا في السياق الغربي لوصف بعض المجموعات الدينية المتشددة إلى أن استيقظ العالم على مستجدات الحدث الإيراني بانتصار الثورة الإسلامية عام 1979؛ حيث لعبت الصحافة العالمية دورا في إشاعة استخدامه خارج فضاء تشكله وتداوله الأول، على أساس أن الثورة الإيرانية هي عمل نكوصي مناقض للتوجهات التقدمية ومناقض للحداثة، ويشكل تهديدا جديدا لقيم التقدم والحداثة العالميين -تماما مثل الأصولية البروتستانتية- فكان مفهوم الأصولية المفهوم المتاح والأكثر تعبيرية وتوصيفا لهذه الظاهرة، ثم انتقل استخدامه إلى الدراسات الأكاديمية الغربية للدلالة على الحركات الإسلامية الناشطة في الساحة الإسلامية؛ وبالطبع انتقل استخدامه بعد ذلك إلى الدراسات العربية المهتمة بالظاهرة.

وحسب Martin Kramer فقد طرحت أحداث العالم الإسلامي حينذاك سؤالاحول التسمية التي يمكن أن نستخدمها كدلالة على هؤلاء المسلمين الذين يستدعون الإسلام ليكون مصدرا أساسيا لكل الأفعال السياسية والاجتماعية،هل نسميهم أصوليين مسلمين Islamic (or Muslim)fundamentalists؟ أم من الأفضل أن نصفهم إسلاميين Islamists؟ ثم يخلص إلى أن استخدام مفهوم الأصولية قد شاع في أمريكا بعد جدل كبير دار حول هذا الموضوع بين المهتمين، بينما ومنذ منتصف ثمانينيات القرن الماضي شاع استخدام مفهوم الإسلاموية Islamism في الدراسات الفرنسية، ثم أصبح مفهوم الأصولية الإسلامية الأكثر تفضيلا واستخداما بعد أحداث 11 سبتمبر 2001 [1].

لكن مفهوم الأصولية جر نقاشا كبيرا فيما بعد حول قدرته الوصفية، ودقة تعبيريته عن الظاهرة بعد تزايد استخدامه كوصف للعديد من التوجهات والحركات الدينية والسياسية السلمية و/أو المتشددة، مما وسع حقله الدلالي إلى الحد الذي أصبحت معه الكلمة-مثلما أشار فريدمان بوتنر- «واحدة من التوصيفات العصرية غير الواضحة»[2].

وقريبا مما انتهى إليه بوتنر يخلص جيل كيبل في نقده لمفهوم الأصولية بأن استخدام

(1) Martin Kramer. Op. Cit.. disponnible sur: <http://www.geocities.com/martinkramerorg/Terms.htm>.

(2) فريدمان بوتنر، مرجع سابق، ص30.وأيضا: جون.ل. أسبوزيتو،التهديد الإسلامي خرافة أم حقيقة، ص 23.

هذا المفهوم(*) عند الحديث عن الحركات الإسلامية-على سبيل الاستعارة أو المجاز- لا يعني أن له قيمة مسكونية شاملة، بل على العكس من ذلك فهو-بحسبه- مفهوم تبسيطي لأنه يختزل الظاهرة ويحرف فهمنا لها. كما يشبّه استخدام هذا المفهوم في دراسة الظاهرة الإسلامية بمن يستخدم نظارات لتحسين الرؤية، لكن كل ما تقوم به هذه النظارات هو زيادة التشويش في إدراكنا، لأن مفهوم «الأصولية» ولد تاريخيا واستعمل في فضاء تداولي مسيحي كاثوليكي-بروتستانتي للتعبير عن ظاهرة مخصوصة تختلف عن الفضاء الذي نقل هذا المفهوم لوصف بعض ظواهره. ولا يقف جيل كيبل عند هذا الحد بل يرجع العجز الإجمالي في تفسير أو تأويل الحركات الإسلامية اليوم إلى هذه النظارة المفهومية التي يستخدمها الباحثون لأنهم لا يجدون في عجالة أمرهم خيرا منها[1].

أما مواطنه فرانسوا بورغا فيستخدم مفهوم «الأصولية» ويوظفه ولكن ضمن حدود معينة؛ حيث يقيم نوعا من الفصل بين التيارات التي يرى أنه من الممكن وصفها بالأصولية، وبين تيارات أخرى يعد هذا المفهوم قاصرا في التعبير عنها. ويؤكد على خطأ وسم جميع الحركات الإسلامية بميسم الأصولية، ذلك إنه إذا كان من الممكن اعتبار جميع المنتمين إلى الحركات الإسلامية أصوليين؛ أي إنهم جميعا من أنصار العودة إلى النص الديني (قرآنا وسنة) لكي يستمدوا منه الإطار المرجعي الأخلاقي والسياسي للنهضة(**) الإسلامية، فإن هذا-برأيه-لا يمنع أن هذين الاتجاهين (الاتجاه الأصولي، واتجاه الإسلام السياسي) يختلفان فيما يتعلق بأساليب العمل والموقف من المعاصرة -فإذا كان المذهب الأصولي يقف موقف الارتياب منها (والكاتب يستصحب هنا بعض دلالات المفهوم مثلما تحيل إليها الرؤية الغربية) فإن تيار الإسلام السياسي يتقبلها صراحة ويتقبل مظاهرها التكنولوجية- كما يختلفان أيضا فيما يتعلق بالدولة والسياسة؛ إذ التيار الأصولي يتجاهلها

(*) يتحدث كيبل هنا عن مفهوم «Integrisme»، ومفهوم «Fundamentalism»، اللذان يترجمان من الفرنسية والإنجليزية إلى «أصولية»، ويترجم البعض المفهوم الفرنسي إلى اللفظة العربية «التمامية».

(1) جيل كيبل،يوم الله: الحركات الأصولية المعاصرة في الديانات الثلاث، مرجع سابق، ص11.

(**) اتخذ البعض هذا الملمح مبررا لتعميم استخدام المفهوم على الحركات التي تعود إلى النص الديني محاولة توظيفه للتغلب على ما تعتقد أنه اختلال و/أوابتعاد للنظام القائم عن النموذج المثالي الفاضل، لذلك توصف هذه الحركات بأنها «استيعادية»، و«ارتدادية»، و«استرجاعية».

بينما تعتبر من صميم ما يطمح إليه الإسلام السياسي، فالأصولية بكلمة مختصرة هي الإسلام السياسي إذا أفرغناه من بعده السياسي[4].

لذلك يعد استخدام مفهوم «الأصولية» للتعبير عن أطياف الظاهرة الإسلامية المعاصرة -برأي الكاتب- قاصرا وغير مقبول نظريا نظرا للحدود الفكرية والواقعية التي تفصل تيارات المنتمين لهذه الظاهرة.

ويذهب جون أسبوزيتو إلى أبعد مدى في رفض مفهوم الأصولية والتأكيد على قصوره بسبب ما سجل عليه من التحفظات؛ إذ يؤكد على عموميته المفرطة من حيث إنه أصبح مفهوما يدلنا على كل شيء وفي الوقت نفسه لا يخبرنا بشيء لعدة أسباب منها: إن فهمنا للأصولية متأثر كثيرا بالبروتستانتية الأمريكية، كما أنها (أي الأصولية) تُقرَن دائما في الإطار الإسلامي بالتطرف والتعصب والراديكالية ونزعة معاداة الأمريكيين، فالمفهوم برأيه» مثقل بالمزاعم المسيحية والأنماط الغربية، كما يتضمن مغزى التهديد الكلي الذي لا وجود له»[5]، لذلك يقترح الرجوع إلى المدونة الفكرية الإسلامية واستعارة بعض المفهومات والمصطلحات البعيدة عن أحكام القيمة، والضاربة بجذورها في التراث الفكري الإسلامي والأكثر تعبيرية عن هذه الحركات، ويذكر من بينها «النهضة الإسلامية Renaissance Islamique»، أو «النشاطية الإسلامية Activisme Islamique» أو «الإصلاح والتجديد الإسلاميين Réforme Ou Renouveau Islamique»[6].

في مقابل هذا الموقف المعرفي التحفظي يمكن أن نسجل موقفا آخر يقف على النقيض منه، إنه الموقف الذي يرحب بل يلح على إمكانية الاستعانة بالمفهوم في استجلاء بعض جوانب الظاهرة. موقف يتبناه عديد الباحثين رغم إقرارهم بأن مفهوم الأصولية جاء ليصف مذهبية بعض الحركات المسيحية البروتستانتية و/أو الكاثوليكية. إلا أن هذا لا ينفي -برأيهم- إمكانية استخدامه كمفهوم يعبر عن حالات متقاربة في الحركة

(4) فرانسوا بورغا، الإسلام السياسي: صوت الجنوب، مرجع سابق، ص 44-45.

(5) جون. ل. أسبوزيتو، التهديد الإسلامي خرافة أم حقيقة؟، ص23-25.

(6) John L. Esposito, «Le Fondamentalisme Islamique», (en ligne). Consulté le: 2007/11/22, Disponible sur: <http://www.sedos.org/french/Esposito.html>.

الإسلامية؛ وهو ما عبر عنه لمشيشي بقوله إنه «حتى وإن كان المفهومان Integrisme و Fondamentalisme يرتبطان على التوالي بعدد من التيارات الكاثوليكية والبروتستانتية، فلا شيء يمنع من استخدامهما لدراسة ومحاولة فهم طبيعة وأهداف وأسباب انبثاق وتوسع الحركات الإسلاموية في العالم العربي الإسلامي»[1]، وهو الموقف نفسه الذي سجله حيدر إبراهيم علي بتعبير أكثر دلالة عندما أكد على أن للمصطلح طابعا عاما «وكونه وصف أو فسر ظاهرة خاصة في وقت ما ومكان معين لا يعني عدم احتوائه على عناصر لها صفة العمومية، وبالتالي يمكن سحبه على حالات متقاربة أو متشابهة... فالأصولية... تعني رؤية للعالم تقف ضد العقلانية العلمانية، وضد الميل إلى النسبية والتسامح الديني وقبول الآخر المختلف، كما ترفض الفردية والحداثة»[2]. يشدد هؤلاء الباحثون إذن على إمكانية أن يكون للمفهوم طابع العالمية من خلال إقرارهم بوجود عناصر تقاطع واشتراك بين هذه الحركات بصرف النظر عن الإطار الثقافي والحضاري والديني الذي انبثقت منه وتشكلت فيه.

إن الأصولية الغربية -مثلما يؤكد B.Lawrence- ولدت كرد فعل على الحداثة الغربية، وبالتالي فإن هناك تلازما وعلاقة ارتباط بين الظاهرتين؛ أي بين الحداثة والأصولية؛ وما دامت الحداثة عالمية فكذلك الأصولية؛ ولأن الأصولية بما هي أيديولوجيا بديلة ذات دوافع ورموز دينية تتصارع مع الخطاب الأيديولوجي للحداثة فهي ظاهرة تتخطى حدود الدين والثقافة[3]. تبعا لهذا التحليل تتبدى إمكانية سحب المفهوم لتنطبق دلالاته على الحركات الإسلامية واضحة، بل إن هذا التحليل يصل مع حيدر إبراهيم علي إلى حد يتحول فيه إلى تبرير مشحون بنزعة وروح سجاليتين عندما يصل إلى القول بأن مضمون أفكار وجوهر الحركات الإسلامية أصوليان بالمعنى الحرفي للكلمة، بل حين يصفها بأنها أصولية وزيادة[4].

---

(1) Abderrahim Lamchichi. L›Islamisme en questions (Paris: Editons L›Harmattan. 1998). p 61.

(2) حيدر إبراهيم علي، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، ص 28؛ وانظر في السياق نفسه: انفير بويكر، «الإسلام السياسي: مقاربات نقدية»، مجلة الحوار المتمدن، ع1374، (en ligne)، سنة2005، 2008/05/22 ،Consulté le متوفر على:
http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid

(3) فريدمان بوتنر، مرجع سابق، ص 34.

(4) حيدر إبراهيم علي، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، ص 29.

ونخلص من كل ما سبق إلى أن هذا المشهد الانقسامي والاستقطاب المعرفي اتجاه مفهوم الأصولية -بين تيار يؤكد على إجرائية المفهوم وإمكانية أن يكون أداة معرفية عالمية تصف المشترك والمتشابه بين هذه الحركات بما هي فعاليات دينية وسياسية لا تقتصر على العالمين الغربي أو الإسلامي فحسب، بل تشمل كل ديانات العالم المعاصر؛ أي كل الأصوليات المعاصرة بتعبير روجي غارودي (من حركة نمور التاميل الهندوكية في سيريلانكا، إلى حركة غوش إيمونيم اليهودية في إسرائيل، إلى حركة تناول وتحرير المسيحية في إيطاليا، إلى مختلف الحركات الإسلامية الراهنة المنتشرة على محور المغرب-أندونيسيا)، وبين تيار يؤكد على خصوصية المفهوم ونسبيته- هو استقطاب تفسره عوامل كثيرة لعل أهمها طبيعة المقترب المستخدم في معالجة الظاهرة ومستبطناته الفكرية؛ إذ يمكننا التمييز في هذا الصدد بين مقتربات بحثية تسعى لمحاولة تفهم الظاهرة الإسلامية، وبالتالي فهي تنطلق في التحاور معها من منظور فهمي تفهمي (Compréhensive)، وتحاول قدر الإمكان الاستخدام الحذر للجهاز المفهومي الغربي ومقولاته المعرفية حتى لا تقع في فخ الإسقاطات التي تنمط وتقولب الظاهرة؛ وبين مقتربات بحثية موازية تنطلق -في مقاربة الظاهرة- مشحونة برؤية قبلية معتبرةً الظاهرةَ واقعة اجتماعية باثولوجية، ومختزلة إياها في تمظهراتها الراديكالية والعنفية. ففي أحيان كثيرة تسقط هذه المقتربات (الأخيرة) أحكامها ومقولاتها ورؤاها التعميمية على كل ما تسميه أصولية، مستبطنة في ذلك مخزون خبرتها في التعامل مع الظاهرة المثيلة والشبيهة؛ أي ظاهرة الأصولية المسيحية. هذه المقتربات يمكن تلمسها في مختلف الكتابات الغربية التي عنيت بالظاهرة، فبين غراهام فولر وجون أسبوزيتو وفرانسوا بورغا كممثلين للرؤية الأولى، وبين برنارد لويس ودانيال بايبس ومارتن كرامر وغيرهم كممثلين للرؤية المقابلة مسافة افتراق كبيرة[*].

1 .4 - في مفهوم الحركة الإسلامية:

يحيلنا التحليل السابق للمفهومات إلى إشكالية اصطلاحية تتلخص في السؤال

(*) انظر لمزيد تعمق: «الصحوة الإسلامية في ميزان الغرب، الرؤية الرسمية والأكاديمية لجماعات الإسلام السياسي»، في: أحمد يوسف (إعداد)، مستقبل الإسلام السياسي، وجهات نظر أمريكية، مرجع سابق، ص 9-28، وأيضا: فرانسوا بورغا، الإسلام السياسي، صوت الجنوب، مرجع سابق، ص351 وما بعدها. وأيضا: حمدي عبدالعزيز، «الاتجاهات الغربية نحو الحركة الإسلامية» 2008/05/15، Consulté le. (en ligne): متوفر على:
http://www.chihab.net/modules.php?name=News&file=article&sid

التالي: أي المفهومات أكثر حيادا وتعبيرية يمكن أن نستخدم للدلالة على الظاهرة المدروسة من دون أن نقع في محذور التحيز المعرفي أو الاصطفاف إلى جانب أو ضد الظاهرة؟

إننا نرى في هذا السياق أن لفظة الحركة الإسلامية قمينة بأن تحل ولو جزئيا هذا الإشكال، وتبعا لكل ما سبق فإننا سنستخدم مفهوم الحركة الإسلامية كمفهوم مركزي في دراستنا لاعتبارين أساسيين هما:

- إن مفهوم «حركة إسلامية» هو مفهوم محايد، فهو ينطوي على اعتراف وتسليم بوجود حركة ونشاط ينتجهما عدد من الفاعلين وتؤطرهما مرجعية إسلامية؛ كما يخلو المفهوم من أي حكم على الظاهرة بالسلب أو الإيجاب، أما التسميات الأخرى (إسلاموية، أصولية، إسلام سياسي..) المستخدمة في الأدبيات المشتغلة على الموضوع فغالبيتها ينضح بمعاني سلبية قدحية بما يجعل استخدام واحد منها يعني -مثلما بينا- الاصطفاف مع أو ضد الظاهرة.

- إن استخدامنا لمفهوم الحركة الإسلامية ينطلق من قناعتنا من كونه أقرب إلى مفهوم الحركة الاجتماعية المتداول في الدراسات السوسيولوجية[*]، فالحركة الاجتماعية كما تقرره هذه الدراسات هي «عمل جماعي مقصود من أجل إحداث تغيير في المجتمع في أي اتجاه وبأي وسيلة، بما في ذلك العنف والطرق غير المشروعة والثورة وحتى عن طريق الانعزال عن المجتمع»[1]، كما تتعرف أيضا بأنها سلوك أو نشاط جمعي اجتماعي أو سياسي أو ثقافي.. يصدر عن تكوين اجتماعي هو الجماعة بهدف إحداث تغيير اجتماعي وإيجاد

(**) هناك العديد من الدراسات التي عالجت موضوعة الحركات الإسلامية كحركات اجتماعية نذكر منها: محمد عبدالباقي الهرماسي، «الإسلام الاحتجاجي في تونس»، في:إسماعيل صبري عبدالله «وآخرون»، الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي(ندوة)، ط1 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1987)، ص 249-299؛ وأيضا: عبداللطيف الهرماسي، الحركة الإسلامية في تونس، اليسار الاشتراكي، الإسلام والحركة الإسلامية، ط1 (تونس: بيرم للنشر، 1985)؛ وأيضا:رفعت محمد سيد أحمد. «ظاهرة الإحياء الإسلامي في السبعينيات دراسة حالة مقارنة لمصر وإيران»، (رسالة لنيل درجة دكتوراة الفلسفة في العلوم السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، مصر ،1988)،وأيضا:

Séverine LABAT..Islamisme et mouvement social en Algerie.. VingtièmeSiècle. Revued'histoire. 79.juillet-septembre

18-3. 2003. p.

(1) عماد الدين شاهين، «التطرف والاعتدال لدى الحركات الإسلامية: الأسباب والدوافع والانعكاسات»، في: عبدالوهاب الأفندي «وآخرون»، الحركات الإسلامية وأثرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي، مرجع سابق، ص 99.

مجتمع جديد(1).

فالجماعة بالتالي هي الدعامة أو الحامل الاجتماعي الذي تصدر عنه الحركة، وهذه الحركة قد تتجسد في شكل من الفاعلية والمبادرة إلى التغيير، كما قد تتخذ أيضا صورة الإنطواء والانعزال ومفاصلة المجتمع (مقاومة التغيير)، وهو ما يمكن أن نلحظه على العديد من هذه الحركات(*).

والحركة الإسلامية بالرغم مما تتفرد به من خصوصية تميزها عن غيرها من أشكال الحركات الاجتماعية من حيث إن لها نسقها القيمي المرجعي والرمزي؛ إذ هي تمتح وتستمد من المقدس؛ أي من المرجعية الإسلامية (النص القرآني والنص النبوي) إطارها الفكري،فإنها تعد في نهاية المطاف ظاهرة إنسانية وإفرازا مجتمعيا؛ وبالتالي لا يمكن فهمها إلا ضمن هذا السياق، فالظاهرة لا وجود لها خارج الفضاء الاجتماعي، وما دامت كذلك فلا بد أن تكون محصلة جهد ينتجه الفاعلون الاجتماعيون.

لذلك فإن الإسلام التاريخي المدون في النصوص المقدسة (باعتباره يشكل مرجعيتها) -مثلما يؤكد نصر حامد أبو زيد- ليس هو وحده المولد لظاهرة الإسلام السياسي، بل هو ظاهرة متولدة عن واقع مركب معقد،فالحركات الإسلامية ظاهرة نمت في صيرورة المجتمعات العربية والإسلامية ذاتها حال انتقالها من تقليديتها إلى خضوعها للاستعمار والالتقاء بأوروبا ثم نضالها ضد الوجود الاستعماري بما يمثله من قيم ورموز، ثم ميلاد الدولة القومية وفشل المشروع القومي(2).

---

(1) رباب الحسيني حسن العوضي، «التيار الديني كما تعرضه الصحافة المصرية تحليل مضمون لعينة من الصحف الفترة (1970-1990)»، (رسالة دكتوراة في علم الاجتماع غير منشورة، كلية الآداب، قسم علم الاجتماع، جامعة عين شمس، جمهورية مصر العربية،1995)، ص 24.

(*) يصنف مارتن ريزيبروت (Riesebrodt) بالاستناد إلى ماكس فيبر الأشكال التنظيمية للحركات الأصولية إلى أصوليات هاربة من العالم، وأصوليات راغبة في السيطرة على العالم، فالمنتمون للشكل الأول ينطلقون من قناعة مؤداها أنه نظرا إلى أن المجتمع المعاصر فاسد فإنه يجب على الإنسان التقي الانسحاب والهجرة منه حتى يمكن تأسيس الجماعة الصالحة، أما المنتمون إلى الشكل الثاني فيصدرون من قناعة أخرى هي ضرورة مناجزة هذا الواقع الفاسد القائم والعمل على تغييره بالأساليب الممكنة والمنسجمة مع نظرية التغيير التي يقتنع بها كل تنظيم أو جماعة بدءا من العمل التغييري السلمي إلى استخدام العمل العنفي والراديكالي. انظر في هذا الصدد: فريدمان بوتنر، مرجع سابق، ص 39 وما بعدها.

(2) نصر حامد أبو زيد، من تقديمه لكتاب فرانسوا بورغا، الإسلام السياسي صوت الجنوب، مرجع سابق، ص 8-10.

الحركة الإسلامية بالتالي ووفق هذا التحليل هي ظاهرة اجتماعية محكومة بسنن نشوء وانبثاق الظواهر الاجتماعية وتطورها، فهي تستمد منطق وأسباب وجودها ونموها من بنية المجتمع الذي تنشأ فيه[*]، وهي تجسيد لمفهوم الحركة الاجتماعية مثلما تبرزه عديد الدراسات السوسيولوجية، فهي حركة «ناتجة عن العلاقات النزاعية للمجتمع هدفها التأثير على ممارساته الاجتماعية والثقافية انطلاقا من رفض النظام الاجتماعي وبحثا عن التغيير، وكسلوك جماعي له ذاتيته ومطالبه وله خصم اجتماعي محدد ومشروع شمولي بديل»[1]، وبالتالي يمكن أن نلخص مكوناتها تبعا لما سبق في العناصر الآتية:

- **الارتباطية**: بمعنى أن الحركة الاجتماعية مرتبطة سببيا بالبيئة الاجتماعية التي تنشأ فيها؛ فهي حصيلة إفراز مجتمعي، ينجم عن شعور عام بوجود أزمة، أو عن شعور بوجود خلل في البناء الاجتماعي العام أو في أحد أجزاء هذا البناء وأنساقه الفرعية.

- **نزعة التكتل**: الحركة الاجتماعية ليست عملا انفراديا بل هي جهد جماعي متصل، وتكتل لجهود جماعة أو طبقة اجتماعية أو شريحة من الطبقات والشرائح المشكّلة لجسم المجتمع، يحس فيها المنضمون إليها بروح الانتماء والتكافل والتوحد والتميز، إزاء مجتمع مليء بالإحباطات وفقدان الهوية وضياع القيم[2].

- **نزعة التغيير**: الحركة الاجتماعية تهدف إلى إحداث تغيير اجتماعي أو سياسي أو ثقافي... من منطلق رفضها للأوضاع القائمة، مع اختلاف في طبيعة وحجم ومستوى هذا التغيير؛ سلمي أو عنفي، جزئي أو شمولي، عمقي أو أفقي...

- **نظرية التغيير**: لكل حركة اجتماعية بناء فكري خاص يتنوع بحسب شكل ودرجة نضج الحركة؛ فهو يتدرج من جملة أفكار بسيطة أو عفوية لدى بعضها ليتحول عند بعضها الآخر إلى نظرية وأسلوب في التغيير يتضمن رؤية لمسار ومصير وأهداف العملية التغييرية، ووعيا والتزاما معياريا بتلك الأهداف لإحداث العملية التغييرية في المجتمع. ويكون منطلق

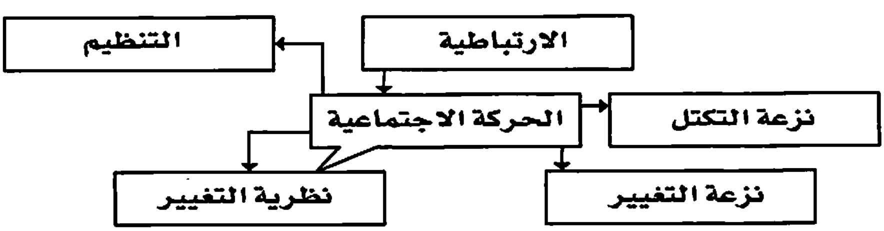
(*) بالرغم من ذلك نؤكد على خصوصية بعض جوانب ظاهرة الحركة الإسلامية، انظر: مبحث «مدخل الامتداد الطبيعي» من هذا الفصل.

(1) عبداللطيف الهرماسي، الحركة الإسلامية في تونس، مرجع سابق،ص 14.

(2) رباب الحسيني حسن العوضي، مرجع سابق، ص 72.

ذلك دائما الإجابة عن الأسئلة الآتية[1]: ما هي طبيعة المجتمع الراهن ومثالبه؟ ما هي خصائص المجتمع المنشود ومميزاته؟ ما هو السبيل لإحداث التغيير المطلوب للارتقاء بالمجتمع نحو الوضع المنشود؟ وفي الواقع لا تستطيع جماعة أن تتجاهل الإجابة على هذه الأسئلة الكلية لأنها المنطلق في كل نظرية تغييرية، فإما اتباع أساليب النضال السلمية بوسائلها المختلفة، أو اختيار أساليب العمل الراديكالية.

- **التنظيم:** منخصائص أي حركة اجتماعية أن تعكس قدرا ما من التنظيم بصرف النظر عن درجته أو مستواه، ويشكل البعد التنظيمي ملمحا مهما يمنح الحركة -إلى جانب نظرية التغيير- وعيابالذات وشعورا بالهوية داخل المحيط الذي تتحرك فيه. وإذا كانت الحركات الاجتماعية تنحو -كما تؤكد عزة خليل- «إلى البعد عن المؤسسات التي تخضع لتنظيم تراتبي صارم وعضوية ثابتة منتظمة، فإن وجود هذا التنظيم لا ينفي صفة الحركة الاجتماعية»[2]؛ ووجود هذا التنظيم يستدعي بالضرورة وجود نخبة قيادية تحرك قاعدة من الأتباع موظفة حزمة من الموارد الرمزية والمادية ومعبئة إياها لتحقيقالأهداف المرجوة.



شكل رقم (2-1) المكونات الأساسية للحركة الاجتماعية (إعداد شخصي)

إن امتلاك نظرية في التغيير والوعي بمفرداتها، والسعي إلى بناء إطار تنظيمي

(1) انظر: لؤي صافي، «الحركة الإسلامية في مرآة أحداث الخليج: دعوة إلى تطوير المنطلقات النظرية»، في:المؤسسة المتحدة للدراسات والبحوث، ندوة مستقبل الحركة الإسلامية في ظل التحولات الدولية والأزمة الخليجية، ط1 (شيكاغو: المؤسسة المتحدة للدراسات والبحوث، 1991)، ص218، وأيضا:منير شفيق، «حول نظرية التغيير»، في: توفيق الشاوي «وآخرون»، الحركة الإسلامية رؤية مستقبلية، أوراق في النقد الذاتي، تحرير وتقديم: عبدالله فهد النفيسي، (مصر: مكتبة مدبولي، 1989)، ص 376.

(2) عزة خليل، «الحركات الاجتماعية في العالم العربي، نظرة عامة»، في: عزة خليل (تحرير)، الحركات الاجتماعية في العالم العربي: دراسات عن الحركات الاجتماعية في مصر، السودان، الجزائر، تونس، سوريا، لبنان، الأردن، تقديم: سمير أمين، ط1 (مصر: مكتبة مدبولي، 2006)، ص45.

يكتنف وجود الحركة ويعطي لأهدافها مداها من المصداقية والفاعلية والتحقق الميداني والواقعي، هو الذي يمكّننا مثلما يؤكد محسن مرزوق «من التمييز في العمل الاجتماعي بين أشكال التمرد العفوي والتنظيم القطاعي الخامل مثلا والحركات الاجتماعية، فلا يكفي أن يهبّ الناس للشارع لنتحدث عن حركة اجتماعية؛ إذ نفقد في هذه الحالة النظم والوعي. ولا يكفي أن نلاحظ وجود تنظيمات لنقر بوجود حركة اجتماعية، فلا بد أن يقترن التنظيم بالوعي بدور ومصلحة في إنجاز تغيير أوسع من نطاق التنظيم ذاته والعمل الفعلي في اتجاه تحقيق هذا التغيير»[1].

أما عن نشأة ومراحل تشكل وتطور الحركة الاجتماعية فإن العديد من الدراسات التتبعية للظاهرة تتبنى مسلك التطور الخطي الذي يفترض أن الحركات الاجتماعية تتطور على متصل زمني يبدأ عادة بالسخط والاستياء والشعور بالغضب، ليتحول إلى عمل احتجاجي في شكل مظاهرات واعتصامات وإضرابات لجماهير غير منظمة، وينتهي به المطاف إلى النضج والتمأسس، بمعنى الانتظام في تنظيمات رسمية تتنامى خلالها الممارسات الروتينية[2].

غير أن هذا التفسير الخطي لا يعني بحال نوعا من الحتمية، فهناك العديد من الحركات الاجتماعية من لا تحتمل هذا القالب التفسيري نظرا للتنوع والتعقد الشديد في حقل الظواهر الإنسانية؛ وعلى هذا يصنف الباحثون في علم الاجتماع الحركات الاجتماعية إلى عدة أنواع تبعا لاعتبارات ومؤشرات تصنيفية يستخدمها هذا الباحث أو ذاك، كالنوع الاجتماعي أو الفئة أو الإثنية أو المجال الجغرافي، فتتمايز الحركات الاجتماعية إلى حركات ريفية وأخرى حضرية، وحركات قومية وأخرى عالمية، وحركات عمالية وحركات طالبية، وحركات فلاحين، وحركات نسائية...[3]، كما يصنفها

---

(1) محسن مرزوق، «الحركات الاجتماعية في تونس: البحث عن الغائب»، في: عزة خليل(تحرير)، المرجع السابق، ص 265-266.

(2) المرجع نفسه، ص 29، وأيضا: طارق عبدالجليل السيد، الحركات الإسلامية في تركيا المعاصرة، دراسة في الفكر والممارسة، ط1 (القاهرة: جواد الشرق للنشر والتوزيع، 2001)، ص31.

(3) إبراهيم البيومي غانم، «الحركات الاجتماعية.. تحولات البنية وانفتاح المجال»، Consulté le 2007/06/08،(en ligne): متوفر على الموقع الإلكتروني:

http://www.islamonline.net/arabic/mafaheem/05/2004/article01.shtml.

البعض[1] إلى حركات كلاسيكية (كالحركات العمالية والنقابية) وحركات اجتماعية جديدة (كحركات الدفاع عن البيئة، والحركات الاجتماعية الشعبية ذات الغطاء الديني). أما Boudon & Bouriccaud فيصنفان الحركات الاجتماعية إلى نوعين: الحركات التي تسعى إلى تغيير القواعد والأحكام المعمول بها (Norm-oriented movements)، والحركات المتجهة إلى القيم (Value-oriented movements)، أي ذات التوجه الديني التي تهدف إلى تغيير القيم وتجديد الأخلاق، كما يسميانها أيضا بالحركات الرسولية أو النبوية[2].

بيد أن التصنيف الآتي يعتبر في رأينا أكثر دلالة وتفصيلا رغم أنه يقترب مما يمكن أن نسمية النمذجة النمطية (des types standarts) التي تفترض خصائص ومواصفات ترسم نوعا من الحدود النظرية بين أنموذج حركي وآخر، رغم إمكانية أن تجتمع في حركة واحدة -في عالم التحقق الواقعي- بعض أو كثير من صفات الحركات الاجتماعية بأنواعها المختلفة:[3].

- الحركات الاحتجاجية: يغلب عليها طابع العفوية وعدم الاستمرارية لأنها تظهر بطريقة فجائية استجابة لظروف طارئة ثم تختفي بسرعة، إما بإرادة ذاتية أو لجهة نجاح القوة القمعية في تفريقها والقضاء عليها. وتعد المظاهرات، والإضرابات، والاعتصامات، والمقاطعة.. التجسيد الواقعي لهذا النوع من الحركات. ولعل أهم ميزة تسم الحركات الاحتجاجية هي افتقارها للتنظيم والتناسق الفكري والرؤية الواضحة للعملية التغييرية.

- الحركات الطوباوية والانعزالية: وهي تلك التي تنهض على نظرية في العمل تعطي الأولوية وتركز في جهدها على تغيير الفرد من الداخل وليس على تغيير المجتمع وأبنيته.

---

(1) عبدالناصر جابي، «الحركات الاجتماعية في الجزائر بين أزمة الدولة الوطنية وشروخ المجتمع»

2007/06/08 Consulté le en ligne

متوفر على:
. http://thirdworldforum.net/arabic/Social__Actions__in__Arab Countries/social__movements__algeria.htm

(2) ر.بودونوف.بوريكو، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ترجمة: سليم حداد، ط1 (الجزائر: د.م.ج، 1986) .ص 269-276.

(3) انظر في هذا الصدد:عماد الدين شاهين، «التطرف والاعتدال لدى الحركات الإسلامية: الأسباب والدوافع والانعكاسات»، مرجع سابق، ص 99-101.

ويميل هذا النوع من الجماعات إلى الانغلاق والعزلة والانفصال عن المجموع الاجتماعي حماية للأتباع من الوقوع تحت تأثير قيمه الفاسدة، ولعل هذا الصنف هو ما يطلق عليه البعض -مثلما أشرنا سابقا- بالجماعات (الأصوليات) الهاربة من العالم.

- **الحركات الثورية :** يتسم هذا النوع من الحركات بميله الكلي نحو نظرية في العمل والتغيير أساسها تبني خيار الشمولية والجذرية والراديكالية واستخدام العنف لفرض وتحقيق أهدافه وتصوراته حول ما ينبغي أن يكون عليه المجتمع قيما ومؤسسات؛ حيث ترفض هذه الحركات الاعتراف بالنظام القائم وترفض العمل ضمن الشروط التي يتيحها، بل تعمل على تقويضه بكل الطرق الممكنة حتى الراديكالية منها.

- **الحركات الإصلاحية :** على خلاف الحركات الثورية تبدي الحركات الإصلاحية استعدادا للعمل من داخل النظام القائم ومؤسساته محترمة قواعد السير والقوانين المتواضع عليها؛ حيث تسعى متوسلة بمختلف الطرق والوسائط السلمية التي تتيحها مساحة التحرك والعمل المسموح بهما لتحقيق أهدافها ورؤيتها وتنزيل مشروعها التغييري على أرض الواقع.

وعلى خلاف الحركات الثورية -أيضا- التي أنتجت خطابا استبعاديا متشددا يرفض التعايش مع النظام القائم بشخوصه ومؤسساته على أساس ابتعاده عن الأنموذج المثالي الذي تتصوره وتؤمن به. أنتجت هذه الحركات (أي الإصلاحية) خطابا استيعابيا معتدلا يقوم على مبادئ المشاركة، والإيمان بالتدرجية والمرحلية في تحقيق العملية التغييرية، والبعد عن العنف، وتبني الخيارات السلمية،ويؤمن بالتعدد والاختلاف واحترام الآخر...[1].

لقد شكلت فكرة معالجة ظاهرة الحركات الإسلامية كحركات اجتماعية مجالا للاهتمام لدى عديد الباحثين؛ وانقسموا إزاء إشكالية هل هي حركات إسلامية سياسية؟ أم حركات اجتماعية في مجتمعات إسلامية؟ إلى اتجاهين لكل واحد منهما مقارباته ومناهجه

---

(1) انظر: أحمد الموصللي، موسوعة الحركات الإسلامية في الوطن العربي وإيران وتركيا، ط 1 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2004)، ص 115 وما بعدها. وأيضا لنفس الكاتب، «رؤية الحركات الإسلامية لمفاهيم الديمقراطية والتعددية السياسية في العالم العربي»، في: عبدالوهاب الأفندي «وآخرون»، الحركات الإسلامية وأثرها في الاستقرار السياسي في الوطن العربي، مرجع سابق، ص 109-149.

الخاصة في دراسة الظاهرة.

وبحسب Edmund Burke فإن المنهج الاستشراقي الجديد (the new Orientalism) أو ما يسميه التاريخ الثقافي الجديد (the new cultural history) يتابع البعد الإسلامي في هذه الحركات؛ حيث يستكشف هذا المنهج كيف وإلى أي مدى نشرت حركات معينة المصادر الثقافية والدينية للإسلام في محاولة تعبئة حركات التمرد وإضفاء الشرعية عليها؛ أما المنهج الثاني الناشئ مما يسميه التاريخ الاجتماعي الجديد (the new social history) فيضع دراسة العمل الجماعي في سياقه الاجتماعي والإسلامي أيضا. ويخلص إدموند بورك إلى أن طريقة وأسلوب دراسة الحركات الاجتماعية إما أن تتجه إلى البحث في كيفية نشأة الاحتجاج الاجتماعي ضمن البيئة الاجتماعية والسياسية التي تتخلق داخلها هذه الحركات، أو إلى دراسة ما تنتجه هذه الحركات من مفهومات وخطاب ورموز تستخدمها في مختلف الأوضاع الاجتماعية والسياسية. بمعنى أن الشكل الأول من الدراسة يهتم بتفسير أسباب بروز هذه الحركات كما يعنى بدراسة الشروط المادية والسياق السياسي الذي ظهرت فيه؛ أما النوع الثاني فيهتم بدراسة ما تنتجه هذه الحركات من خطاب ورموز. ويرى بورك أن المقاربة التي تتابع البعد الإسلامي في هذه الحركات متأثرة بأعمال (Max Weber) ومستمدة من التقليد الفيبيري في البحث الذي يفترض أن بنية وعمل جماعة من الناس إنما تُستمد من التزامها نحو نسق عقيدي معين منه تشتق الأهداف ومعايير السلوك. أما المقاربة التي تقترب من العمل الجماعي في سياقه الاجتماعي فهي مستمدة من إسهامات (Karl Marx) وتأكيده على أن التغيرات الناشئة في المجتمع هي حصيلة التحولات التي تطرأ على نظام الإنتاج. بالإضافة إلى أن هناك مقاربة أخرى تستلهم في دراستها للحركات والاضطرابات الاجتماعية منهجا ثالثا يعود إلى التراث الدوركايمي وتنظيراته حول فكرة الأنوميا (Anomie)، غير أنه نبه في الأخير إلى أن هذا الاستقطاب المعرفي الذي سيطر على البحث في موضوع الحركات الاجتماعية لفترة ما بدأ يخلي مكانه لتفسيرات أكثر رحابة تستند إلى مذاهب مرنة وتوفيقية منفتحة على كل التراث السوسيولوجي بمختلف مدارسه[1].

---

(1) Burke. Edmund. III. and Ira M. Lapidus. editors. Islam. Politics. and Social Movements. Berkeley:

تتقاطع الحركة الاجتماعية إذاً مع الحركة الإسلامية -مع إقرارنا بخصوصية الثانية[*]- في العديد من النقاط وتشترك معها في العديد من المرتكزات، ومن ثم يمكن الاستفادة من دراسات الحركات الاجتماعية في الاقتراب من الحركة الإسلامية واستلهام الزخم النظري الذي خلفه التراث السوسيولوجي حول الموضوع في دراستنا لهذه الأخيرة، ولعل هذا ما حدا بأحد المتخصصين في الحركات الإسلامية إلى القول «نفضل دراسةالحركات الإسلامية باعتبارها حركات اجتماعية-سياسية في مجتمعات إسلامية وليست حركات دينية صافية في مجتمعات إسلامية. فهذه الحركات لها سياق تاريخي محدد، فهي نتيجة ظروف معينة وجزء من الصراع الاجتماعي والفكري، ولكنها تستعمل اللغة والرمزية الدينية وترتكز على مخزون ثقافي يطغى عليه الدين»[1].

إنه إذا كانت تعريفات الحركات الاجتماعية -برغم تنوعها الشديد- تدور حول التأكيد على أنها تلك الجهود المنظمة التي يبذلها -في ظروف معينة- مجموعة من الفاعلين الاجتماعيين بمختلف انتماءاتهم ومواقعهم في التراتبية العامة للمجتمع، بهدف تغيير الأوضاع الاجتماعية، و/أو السياسية، و/أو الثقافية، و/أو الاقتصادية... من خلال التوسّل بالطرق المتاحة (سلمية كانت أو راديكالية)، والدفع بهذه الأوضاع لجهة أن تكون أكثر اقترابا من القيم والتصورات العليا ونظرية التغيير التي يؤمن بها هؤلاء الفاعلون، فإن الحركات الإسلامية لا تخرج كثيرا عن هذا التحديد العام.

University of California Press. C1988 1988. http://ark.cdlib.org/ark:/13030/ft6t1nb4wn/ . p p 20-19.

وترجمة الكتاب: إدموند بيرك، إيرا لابيدوس، الإسلام والسياسية والحركات الاجتماعية، ترجمة: محروس سليمان (القاهرة: مكتبة مدبولي، 2000)، ص 33-61.

(*) يرى بعض الباحثين بأنالحركات الإسلاميةتتميز عن غيرها من الحركات بكونها تمتلك مطلقات ومراجع كونية: «فلديها «مطلقات» عقيدية وإيمانية تجعل المنتمين إليها مستعدين للموت في سبيلها، كما أن لديها مرجعية متجاوزة للواقع المادي وتفسيراته الوضعية؛ كما أن رسالتها تسمو فوق الفوارق بين التجمعات الطبقية والإثنيات العرقية، واللون والجنس؛ ولذلك نجد أن خطاب هذه الحركات يتجه إلى الناس أجمعين دون تمييز، وتتسم أهدافها بالشمول والكلية، مثل هدف «تغيير الحياة»، و«تجديد الأخلاق»، و«إصلاح المجتمع والقضاء على الفساد» و«إقامة حكم الله في أرضه» انظر في هذا الصدد: إبراهيم البيومي غانم، «الحركات الاجتماعية.. تحولات البنية وانفتاح المجال»، مرجع سابق.

(1) حيدر إبراهيم علي، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، مرجع سابق، ص 32.

لذلك فاستعراض بعض الكتابات والتعريفات التي قدمها عديد الباحثين حول مفهوم الحركة الإسلامية يبين بأن بعضها يتجه ليتقاطع مع مدلولات مفهوم الحركة الاجتماعية؛ فأوليفييه روا أكد في تحليله للظاهرة على أن المواجهة-الموازنة التي يطرحها الإسلامويون بانتظام بين فكرهم من جهة، وبين الأيديولوجيات الكبرى كالماركسية والفاشية والرأسمالية (وليس الأديان) من جهة ثانية، تحتم علينا ضرورة فهم الحركة الإسلامية على أنها حركة اجتماعية-سياسية تقوم على الإسلام بوصفه أيديولوجية سياسية بمقدار ما هو دين[1].

نفس هذا الموقف نجده لدى بعض قياديي الحركة الإسلامية، فصلاح الدين الجورشي يسجل انتقاده على بعض مسالك النظر المتجهة إلى معالجة موضوع الحركة الإسلامية كظاهرة معزولة عن سياقها السوسيولوجي قائلا «غالبا ما يقع التعرض للظاهرة دون ربطها بجذورها الاجتماعية والتاريخية أو بالقفز على خطابها الثقافي والأيديولوجي فتتحول نتيجة ذلك إلى موضوع خارج التاريخ لا نفقه آلياته ونعجز عن تحديد طبيعته ووظيفته»[2].

موقف نقدي يعكس حقيقة بعض ما يمكن أن نسجله من ملاحظات على عديد التعريفات المقدمة حول الحركة الإسلامية؛ حيث نلحظ بالرجوع إلى الكتابات المهتمة بالظاهرة أن هذه التعريفات تتراوح بين الإطلاقية الواسعة والتقييدية الضيقة التي تتجاذب المفهوم بين أقصى مساحات التمطيط إلى أكثرها إفراطا في الإجرائية.

يمكننا إذاً في حقل تعريف الحركة الإسلامية أن نتلمس اتجاهات عديدة:

1. 4 .1- **التعريفات التي تقصر مفهوم الحركة الإسلامية على معنى الجماعة والتنظيم الحركي أو الحزبي:** بمعنى أن الحركة هنا هي ذلك الإطار الجماعي الذي تتكتل فيه جهود مجموعة من الأفراد لتحقيق سقف معين من الأهداف المتفق عليها مسبقا، فالقرضاوي كإسلامي حركي يرى بأن الحركة الإسلامية هي ذلك العمل الشعبي الجماعي المنظم الذي يهدف إلى العودة بالإسلام إلى قيادة المجتمع وتوجيه

---

(1) أوليفييه روا، تجربة الإسلام السياسي، مرجع سابق، ص 44.

(2) صلاح الدين الجورشي، «الحركة الإسلامية مستقبلها رهين التغييرات الجذرية»، في توفيق الشاوي «وآخرون». الحركة الإسلامية رؤية مستقبلية، (القاهرة: مكتبة مدبولي، 1989)، ص 120.

الحياة. هدف لا يكفي -برأيه- أن ينهض لتحقيقه أفراد مشتتون، لأن المقتضى الواقعي والشرعي يحتم تكتيل الجهود وتجميعها، وبهذا تتعرف الحركة في نظره على أنها الجماعة أو الجماعات المنظمة ذات الأهداف المحددة والمناهج المرسومة[1].

وفي الاتجاه نفسه يذهب عبدالله أبو عزة إلى أن الحركة الإسلامية هي «مجموعة التنظيمات المتعددة المنتسبة إلى الإسلام والتي تعمل في ميدان العمل الإسلامي في إطار نظرة شمولية للحياة البشرية، وتجاهد لإعادة صياغتها لتنسجم مع توجيهات الإسلام، وتتطلع إلى إحداث النهضة الشاملة للشعوب الإسلامية...من خلال هذا المنظور الإسلامي، وتحاول التأثير في كل نواحي حياة المجتمع من أجل إصلاحها وإعادة تشكيلها وفق المبادئ الإسلامية»[2].

إنه إذا كان البعض يتجه لقصر مفهوم الحركة على معنى الجماعة والتنظيم مثلما هو الحال في التعريفين السابقين فإن هذا القصر يختلف أحيانا بحسب زاوية النظر التي يتبناها كل كاتب؛ إذ يشترك البعض في النظر إلى الحركة من منظور أنها التنظيمات والجماعات الحركية، لكنهم يختلفون من زاوية رؤيتهم لنظرية هذه الحركات حول بؤرة العملية التغييرية، هل هي جزئية تقتصر على تكثيف العمل في مجال واحد لا تتعداه إلى غيره كالمجال الدعوي أو الجهادي مثلا؟ أم إنها تتبنى مبدأ الشمولية التغييرية التي لا ينفك فيها الارتباط بين السياسي والاجتماعي والثقافي والاقتصادي...

لذلك فإن عملية مسح سريعة لخريطة الحركات الإسلامية توقفنا على معطى مهم هو ذلك الاختلاف الحاصل في هذا الصدد. فلئن كان الاشتراك قائما بين هذه الجماعات في الانتساب إلى الإسلام والعمل لاستعادة مرجعيته في تنظيم شؤون الحياة، فإن الاختلاف قائم بينها حول الكيفيات والطرق الممكن التوسل بها لتجسيد هذه الأهداف؛ إذ إن هناك جماعات وتنظيمات إسلامية تتبنى مشروعات تغييرية تتوجه إلى مختلف جوانب المجتمع بالإصلاح (الجانب التربوي، والسياسي، والاقتصادي...)، وتقدم في هذا الصدد نظرة إصلاحية شمولية، بينما تتبنى جماعات وتنظيمات أخرى العمل القطاعي الذي يعطي

(1) يوسف القرضاوي، أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة، مرجع سابق، ص 9 وما بعدها.

(2) عبدالله أبو عزة، «نحو حركة إسلامية علنية وسلمية»، في توفيق الشاوي «وآخرون»، مرجع سابق، ص 179.

الأولوية ويركز في جهده التغييري على جانب واحد من جوانب المجتمع يعدها في تحليله أَوْلى بأن تكون منطلقا لعجلة التغيير (أولوية التربوي أم السياسي أم الدعوي أم الجهادي..).

إن جماعة الإخوان المسلمين المصرية مثلا تشكل إلى جانب جماعت إسلامي (الجماعة الإسلامية) الهندو-باكستانية، وبعض الحركات والتنظيمات القطرية المنتشرة في العالم العربي والإسلامي أنموذجا للنوع الأول، بينما تعد جماعة الدعوة والتبليغ وحزب التحرير أنموذجا للنوع الثاني.

1. 4 .2- **التعريفات التي تقصر مفهوم الحركة الإسلامية على معنى الحركات السياسية:** يقصر بعض الكتاب والباحثين المشتغلين على موضوع الحركة الإسلامية هذا المفهوم على تلك الجماعات الإسلامية المتجهة إلى السياسة؛ أي تلك التي تولي النشاط السياسي والعمل الحزبي كامل اهتمامها، وهو ما جعلها تعرف في الخطاب الأكاديمي بحركات الإسلام السياسي.

فمحمد نجيب ياسين يرى أن المقصود بالحركات الإسلامية هي تلك الجماعات المشتغلة بالعمل السياسي؛ حيث يقول «نعني بالحركات الإسلامية هنا تلك الجماعات ذات التوجه السياسي والتي تتخذ من الوصول إلى الدولة الإسلامية هدفا وضرورة شرعية وإنسانية»[1]. كما يذهب عبدالوهاب الأفندي إلى أن الحركات الإسلامية مصطلح يطلق، أو يغلب إطلاقه على الحركات التي تنشط على الساحة السياسية، وتنادي بتطبيق الإسلام وشرائعه في الحياة العامة والخاصة، أما الجماعات الصوفية والأحزاب التقليدية ذات الخلفية الإسلامية كحزب الاستقلال المغربي، والنظم والحركات التي تحكم باسم الشريعة الإسلامية تقليديا (كالسعودية) فتخرج عن هذا التحديد[2]، وهو هنا يتقاطع مع علي حيدر إبراهيم الذي يستبعد هو الآخر من مسمى الحركات الإسلامية الجماعات الصوفية أو غيرها من الجماعات ذات النشاط المتجه إلى مجالات أخرى غير المجال السياسي؛ إذ إن جوهر مبدأ نشوء الحركات الإسلامية-برأيه-هو ارتباطها العضوي بالعمل والنشاط

(1) محمد نجيب ياسين «الحركة الإسلامية بين التحول الديمقراطي والخطر الخارجي»، في: ندوة مستقبل الحركة الإسلامية في ظل التحولات الدولية والأزمة الخليجية، مرجع سابق، ص 162.

(2) عبدالوهاب الأفندي، «الحركات الإسلامية: النشأة والمدلول وملابسات الواقع»، مرجع سابق، ص 13.

السياسي الهادف إلى السعي من أجل الوصول إلى السلطة لتحقيق الأسلمة الشاملة للمجتمع ببناء الدولة الإسلامية[1].

لكننا نتساءل عن المبرر الذي يستند إليه هؤلاء أو غيرهم في قصر مفهوم الحركة الإسلامية على التنظيمات السياسية دون غيرها، لأن هناك حركات لها بنى تنظيمية وهيكلية تقترب في هذا الصدد من مفهوم «الحركة» مثلما نظّرت له الأدبيات العلمية؛ أي وجود جماعة تتشكل من أعضاء ولها قيادة وأهداف وبناء تنظيمي... ولكنها تركز اهتمامها الحركي على مجالات وقطاعات اجتماعية تراها أكثر أهمية وفعالية-بحسب نظريتها في العمل-من النشاط السياسي، كاتجاهها نحو التركيز على العمل التربوي أو الدعوي..؟، دون أن تنفي أهمية أو ضرورة السياسي أو مشروعية العمل في مستواه. إذًا نتساءل هل لأن بعض هذه الحركات (خاصة حركة الإخوان والجماعة الإسلامية اللتان تعدان نماذج مرجعية لمعظم الحركات الإسلامية المنتشرة في العالم الإسلامي) ارتبطت في نشأتها بدوافع سياسية هي إلغاء الخلافة الإسلامية على يد أتاتورك، وبالتالي كان للحدث رمزيته من حيث إنه شجع على بروز هذه الحركات لاسترجاع هذا المركز السياسي المفقود؟ وبالتالي تم وسم هذه الحركات بميسم السياسة؟ أم لأن العمل السياسي ميدان لا ينبغي أن يولج إليه على اعتبار القناعة التي كرستها المقولات التحديثية والعلمانية في فترة سيادتها من أن الدين هو أمر شخصي لا ينبغي بحال أن يتسع ليشمل مجال السياسة والاقتصاد..؟ وهي النظرة التي هيمنت لفترة طويلة، فإذا بهذه المقولات تسقط تحت العودة القوية للمقدس؟ ثم ليكتسح هذا المقدس ليس فضاء الديني فحسب باعتباره مجاله الأصلي، بل حتى فضاء الدنيوي وعلى رأسه فضاء السياسي الذي كان ينظر إليه-بتسويغ من المقولات العلمانية-على أنه فضاء ينبغي أن يبقى مغلقا وممتنعا على الديني، وبالتالي عندما تم تجاوز هذا الفضاء عبر ممارسات بعض الحركات المسماة إسلامية ودمجها للديني بالسياسي في خطابها ونضالها، أصبح السياسي عنوانا لكل الاتجاهات الممثلة للنشاطية الإسلامية رغم أنها لا تتوجه كلها إلى هذا الميدان؟

(1) حيدر إبراهيم علي، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، مرجع سابق، ص 32.

1. 4. 3 - التعريفات التي تتجاوز معنى الجماعة والتنظيم وتوسع مدلولات مفهوم الحركة الإسلامية: على عكس الرؤى السابقة يرى البعض ضرورة تجاوز هذه التحديدات الضيقة رافضا أن يقصر مفهوم الحركة على ذلك الضرب من النشاط التنظيمي أو على تلك الأشكال والكيانات التنظيمية فحسب؛ حيث كتب أحدهم يقول «يخلط الكثير من الناس في نسبة هذا المصطلح إلى تنظيم معين أو جماعة محددة، فالحركة الإسلامية بمفهومها الواسع هي حركة الإسلام وانداحه في الأرض، وهذا التحرك والانداح يأخذ أشكالا ووسائل متنوعة، فالتنظيمات والفتوحات والمؤلفات والأدبيات والإنجازات والمجاهدات والصحوات والنهضات هنا وهناك كلها أشكال لحركة الإسلام، إلا أن أثرها يتفاوت حسب توفر صفة التنظيم والتغيير والحركة الهادفة»[1]، لكن الكاتب يعود فيطلب في المكان نفسه من هذه الحركة الإسلامية التي يختصرها -لاحقا- في التنظيمات والجماعات من أن تعمق هذا التصور قائلا «والحركة الإسلامية-بكل فصائلها وجماعاتها- مطالبة بأن تعمق المفهوم الواسع للحركة الإسلامية وتؤكد على دلالاته العملية»، وهو ما يجعل حدود المفهوم وتخومه ملتبسة وغير واضحة؛ فكيف يكون لهذه الإنجازات والمجاهدات.. أثرها ومفعولها-وهو ما كان الكاتب على وعي به- إذا لم تؤطر هذه الجهود طليعة حركية أو جماعة أو جماعات تتوفر على جانب من التنظيم والتخطيط والنزعة العملية.

إن صفة التنظيم والحركة الهادفة لا يمكن -في تصورنا- أن تتوفر لأي جهد تغييري إن لم تكن وراءه نخبة واعية تتيح-بما تتوفر عليه من روح عملية منظمة-لهذا الإسلام الذي يتحدث عنه الكاتب من الانداح والحركة. وقريبا من التصور السابق يرى بعضهم أن «الحركة الإسلامية هي قاسم مشترك بين جميع العاملين للإسلام سواء كانوا حركات قطرية أو إقليمية أو عالمية، أو حركات إصلاحية لأهداف محدودة، أو أجهزة رسمية تعمل على نشر وترسيخ مبادئ الإسلام، أو جمعيات خيرية تساعد أصحاب الحاجات من المسلمين، أو حركات سياسية تناصر القضايا الإسلامية، أو حركات طلابية تعمل على تجميع الطلبة في

---

(1) محمد مكرم، «توجهات مستقبلية للحركة الإسلامية المعاصرة على مشارف القرن الحادي والعشرين»، في:ندوة مستقبل الحركة الإسلامية في ظل التحولات الدولية والأزمة الخليجية، مرجع سابق، ص 62.

إطار الإسلام، أو حركات فكرية تعمل على نشر الفكر الإسلامي وتصحيح مساره، أو حركات سلفية تعنى بعقيدة الأمة أو حركات صوفية تجاهد في سبيل نشر الإسلام، بل ويشترك في هذا الإطار الأفراد الذين يعملون حسب اجتهادهم لخدمة الإسلام. فالحركة الإسلامية هي كل هذا لا يحدها مذهب ولا يحتكرها قوم ولا يدعي ملكيتها فريق، بل هي هامش مشترك لكل من يساهم في القضية الإسلامية»[1].

الحركة الإسلامية في مخيال صاحب هذا التعريف فضاء مفتوح تخومه غير معلومة؛ فضاء يتسع لكل من سماهم «عاملين للإسلام»؛ فضاء يتبادل فيه الأدوار الأفراد والجماعات متوزعين على جبهات متعددة تتراوح بين العمل السياسي والعمل الفكري، والعمل الخيري والعمل الجهادي...، ويتزامل فيه العمل الرسمي إلى جانب العمل الشعبي، والعمل الفردي إلى جانب العمل الجماعي. إنه تعريف تسقط فيه الحدود الضرورية لضمان الوضوح والتمايز بين المفهومات، فالتأمل فيه يبين بأن مفهوم الحركة هنا يكاد يتماهى ويتطابق مع مفهوم أوسع هو مفهوم الصحوة رغم إقرارنا بعلاقة التأثير والتأثر المتبادلة بينهما، فالصحوة بما هي حالة إسلامية شعبية عامة وتيار عام دافق، تشمل الأفراد والجماعات، المنظم منها وغير المنظم، فالصحوة أوسع دائرة من الحركة وأكثر امتداداً؛ إذ كل حركة صحوة، ولكن ليست كل صحوة حركة[2]، وهو ما لا يلقي له التعريف بالا عندما يلغي حدود التمايز بينهما.

إن ما يمكن أن نسجله في الأخير على هذا التعريف وعلى عديد التعريفات المشابهة التي ألمعنا إليها سابقا هو أن بعضها يتسم بعموم مفرط يتم عبره الحديث عن كيان يتماهى مع مفهومات أخرى يستخدمها نفس الكتّاب كمفهوم الصحوة الإسلامية، بل في بعض الأحيان تتماهى هذه التعريفات مع مفهوم الإسلام نفسه، ومثل هذه التعريفات لا يمكن أن تقيم بحثا علميا عميقا. أما بعضها فيقصر المفهوم على دلالات لا تتسع لغير التنظيم الحزبي المتجه إلى العمل والنشاط السياسي، بينما واقع الحركات الإسلامية يبين بأنه حتى وإن كانت كثير من هذه الحركات تركز في جهدها التغييري على العمل السياسي وتوليه

---

(1) مصطفى محمد الطحان، تحديات سياسية تواجه الحركة الإسلامية، ط2 (القاهرة: دار التوزيع والنشر،1997)، ص 19-20.

(2) يوسف القرضاوي، أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة، مرجع سابق، ص 4.

أهمية قصوى إلا أنه لا يستغرقها جميعا، فهناك حركات تتوفر على بنية تنظيمية تجتمع فيها القيادة والأتباع والأهداف ولكن تتوجه في نشاطها وحركتها لغير العمل السياسي.

بعد هذا العرض التحليلي لا بد من أن نعيد التأكيد هنا بأن اختيارنا لمفهوم الحركة الإسلامية كمفهوم مركزي قد انبنى على ما سبق من التسويغات، وتبعا لكل ما سبق فإننا سنستخدم مفهوم الحركة الإسلامية ولكن بتحديدات مبنية على مجموعة من الضوابط والمبررات الموضوعية والمنهجية.

إننا سنتناول الحركة الإسلامية في دراستنا هذه-كما بيّنا سابقا- كحركة اجتماعية لتشابه مرتكزاتها الأساسية مع مرتكزات الحركة الاجتماعية مثلما نظرت لذلك الأدبيات السوسيولوجية، منطلقين من تصور-يؤكده بعض علماء الاجتماع- مؤداه إن[1]:

- أية حركة اجتماعية تمر في سيرورتها نحو النضج والاكتمال بإرهاصات ومخاضات تقود في الأخير إلى تبلورها كحركة ذات كيان ووجود، وإلى فعل جماعي ناضج؛ حيث تمر بمرحلتين: تتميز الأولى بنوع من التلقائية (مرحلة التلقائية)؛ وتكون فيها الأدوار غير واضحة والأهداف غير متبلورة بشكلٍ كافٍ، كما يكون التنظيم ضعيفا، ثم تتجه إلى الاكتمال في مرحلة ثانية هي مرحلة التنظيم الواضح، تتحدد فيها الأدوار، وتتبلور الأهداف بشكل كاف في إطار أيديولوجية متكاملة، وتنظيم محكم.

- الحركات الإسلامية -كما أي حركة اجتماعية- تهدف إلى إحداث تغيير اجتماعي برفضها للأوضاع القائمة في المجتمع من منطلق أنها بعيدة عن الإسلام، أو عن الطموحات الكبرى للمجتمع.

- إيمان الحركات الإسلامية بضرورة تكتل الجهود الجماعية لإحداث هذا التغيير المنشود في المجتمع.

- تطرح الحركة الإسلامية رؤية للعملية التغييرية -أو ما يمكن تسميته «مشروع مجتمع»- مبنيا على تحليل للواقع المعيش ولما ينبغي أن يكون عليه المجتمع، بموازاة

---

(1) انظر:طارق عبدالجليل السيد، الحركات الإسلامية في تركيا المعاصرة، دراسة في الفكر والممارسة، مرجع سابق، ص31، وأيضا:إبراهيم البيومي غانم، «الحركات الاجتماعية.. تحولات البنية وانفتاح المجال»، مرجع سابق.

رؤى ومشاريع مجتمع أخرى تطرحها حساسيات تنظيمة وحركات اجتماعية ذات خلفيات أيديولوجية مخالفة تتنافس على احتكار الساحة الاجتماعية بغرض تنزيل رؤاها على هذا الواقع.إننا نرى بأن هذه المحددات تنطبق بشكل كبير على الحركة الإسلامية في الجزائر.

الحركة الإسلامية: مقاربات، ومنظورات تفسيرية

تعد إشكالية تفسير أسباب انبثاق الحركات الإسلامية وامتدادها من الموضوعات التي شغلت حيزا هاما في قراءات وتحليلات المهتمين بالظاهرة.

إنها قضية شغلت اهتمام هؤلاء بعد أن تفاجأ الجميع بعودة المقدس أو الديني للفضاء الاجتماعي والسياسي من جديد ممثلا في جماعات وحركات فكرية وسياسية تتخذ من الدين أساسا للعمل والتعبئة والاحتجاج؛ عودة كان ينظر إليها-تبعا لما استقر في التقاليد والأعراف العلمية خلال عقود ما قبل السبعينيات نتيجة ما كرسته الأفكار والمذهبيات الوضعية والمادية التي هيمنت منذ عصر الأنوار- بأنها مستحيلة، فقد كان ينظر إلى الدين وما اتصل به بأنه شيء من الماضي، وأن العالم متجه إلى مرحلة يتحرر فيها نهائيا من المقدس؛ هذه المقولات سقطت تحت إرهاصات بروز خطاب ديني جديد بدأ يتشكل ويتوسع، خطاب صدم «بشكل أقوى أولئك الذين اعتقدوا، على خطى ماركس والفلسفات المادية، بأن الدين أفيون الشعوب، وأنه سينحسر لا محالة مع انهيار نظم السيطرة والاستعباد الطبقية وزوال استغلال الإنسان للإنسان... وبالنسبة للجميع كانت الحداثة (بما هي تكريس للعلمنة والدنيوية) تفترض انتصارا مؤكدا لأشكال الوعي الوضعي والعلمي وتراجعا مضطردا للوعي الديني وللأديان بشكل عام»[1].

إن هذه العودة الجديدة للديني مقترنا بالسياسي- أو لما يمكن أن نسمية تسييس الدين أو تديين السياسة وزيادة الطلب الاجتماعي على الدين كمصدر للتعبئة والنضال- استنفرت جهود الباحثين للاقتراب منها ومحاولة الوقوف على أسباب انبثاقها وتوسعها، وسنحاول في هذا الصدد أن نقدم مسحا مركّزا لأهم هذه الرؤى والمنظورات التفسيرية

(1) برهان غليون، «الدين والسياسة في مواجهة تحديات العصر»، (en ligne)، Consulté le:2007-10-29، متوفر على:
http://www.dctcrs.org/s2764.htm

التي اشتغلت على هذا الموضوع، فيما سنسوقه من مداخل عامة، حاولت معالجة هذه الظاهرة ومن خلال مقاربات اجتماعية واقتصادية وثقافية معاصرة.

1.2 - **مداخل تفسيرية عامة للانبثاق الحركي الإسلامي:** تكشف عملية الرصد الأولي لبعض ما هو مكتوب عن الحركات الإسلامية تعدد المقاربات والمنظورات التفسيرية لمسألة انبثاق ونمو هذه الظاهرة؛ حيث يمكن في هذا الصدد أن نقف على تنويعات وتشكيلات تفسيرية تتوزع:

- من التشريح الكلي للظاهرة على المستوى العالمي إلى طلب واستدعاء التفسيرات الجزئية التي تقترب من الظاهرة في بيئاتها المخصوصة والوسط القطري والمحلي الذي نشأت فيه.

- ما دامت الظاهرة إنسانية فإن مسالك التفسير والنظر إليها افترقت أيضا بحسب التخصصات والاهتمامات المعرفية للباحثين، فمن مقتصر على التفسير النفسي للظاهرة، إلى طالب للتفسير الاجتماعي، إلى متجه للتفسير الاقتصادي أو السياسي أو الثقافي.. مركّزا في جهده التفسيري على عامل يراه سببا أساسيا منشئا للظاهرة ومؤثرا في مسار نموها وتطورها؛ هكذا إذاً تُحلَل هذه الأخيرة لتقارب من زوايا الاختصاص.

- كما تتحدد الظاهرة بالنظر إليها من خلال رؤية المدارس الفكرية المختلفة لها، وكذا الميول الأيديولوجية للباحثين، فالرؤية الغربية تفترق عن الرؤية الإسلامية كما تفترق عن الرؤية الماركسية برغم المشتركات والتقاطعات التي قد تحصل بين هذه الرؤية أو تلك.

1.1.2 - **مدخل الأزمة، أو نظرية التحدي والاستجابة**(*): يرى أنصار هذا المدخل التفسيري أن ظاهرة الحركات الإسلامية تعد نتاجا لأزمة بما لها من محاور وفروع اجتماعية وثقافية...، أو هي بمعنى آخر رد فعل على واقع اجتماعي و/أو ثقافي و/أو سياسي

(*) لا نقصد بنظرية التحدي والاستجابة هنا تلك النظرية التي أنضجها الفيلسوف الإنجليزي أرنولد توينبي في دراساته حول تاريخ الحضارات الإنسانية، والقائمة على فكرتي التحدي والاستجابة اللتان على أساسهما تفسر الحضارة باعتبارها رد فعل يقوم به شعب أو جنس في مواجهته لتحد معين، كالتحدي الذي تفرضه الجغرافيا والطبيعة؛ إذ حسب مستوى هذا التحدي وفعالية الرد عليه تكون حضارة هذا الشعب أمام مجموعة من الخيارات فإما أن تتقدم، أو تصاب بالجمود، أو يلفها الفناء. انظر: مالك بن نبي، شروط النهضة، مرجع سابق، ص 72.

و/أو عسكري مأزوم.

إن الذي طرح مدخل الأزمة كتفسير لظاهرة الحركات الإسلامية ضمن إطار تصوري متكامل هو الباحث الأمريكي ريتشارد هرير دكمجيان في دراسته عن الأصولية في العالم العربي؛ منطلقا في تفسيره من فرضيات عدة مفادها إن الأصولية الإسلامية هي ظاهرة اجتماعية دورية تقع كاستجابة ورد فعل على مشكلة اجتماعية منتشرة وحادة؛ حيث يقول «والظاهرة المتكررة في التاريخ هي علاقة السبب والنتيجة بين الأزمات الاجتماعية وظهور الحركات الدينية، ثورية أو إحيائية العاملة على تحويل النظام القائم لتبني مجتمعا جديدا»[1]. أما عمق هذه الاستجابة -التي تتراوح بين الإحياء الروحي والعنف الثوري- فإنه يتوقف على تساند حزمة من العوامل ذات طبيعة نفسية-روحية وسياسية واجتماعية واقتصادية تكرّس فعليا جو الأزمة، وقد لخصها في ستة هي[2]:

- أزمة الهوية: وتتلخص في ذلك الشعور الحاد بالاغتراب والعجز وعدم الأمن وغربة النفس، وهي حالة نتجت عن الضعف الإسلامي العام عندما أصبحت دار الإسلام (بالمعنى الفقهي) في وضع دفاعي أمام القوى العسكرية الغربية الكبرى وأمام تأثيراتها الأيديولوجية، كما برزت أزمة الهوية بقوة بعد بروز مذهبيات قومية متنافسة مرتكزة على هويات إثنية ولغوية (طورانية تركية، وفارسية، وعربية...). كما شكلت مختلف الهزائم العسكرية التي منيت بها الجيوش العربية (1948/1967) قلقا وجوديا وهوياتيا كبيرا أثّر في مستوى قناعة النخب و/أو الجماهير في الاختيارات الفكرية والأيديولوجية المتباينة التي جربتها الدول الوطنية-بعد مرحلة استرجاع السيادة وتحقيق الاستقلال السياسي- من دون نتائج مرضية. وبالتالي عادت أزمة الهوية إلى الظهور من جديد ولكن بأكثر حدة، وتركز البحث اليائس عن البدائل حول الاشتراكية الثورية والتحررية العربية والأصولية الإسلامية، ليظهر الخط الإسلامي في سبعينيات القرن الماضي بديلا مسيطرا.

- فساد الحكم وأزمة الشرعية: تتأتىشرعية أنظمة الحكم وتترسخ بناء على سلوك

---

(1) ريتشارد هرير دكمجيان،مرجع سابق، ص 48.

(2) المرجع نفسه، ص 24-58.

وتصرفات النخب الحاكمة وفعاليتهم التسييرية التي تنعكس إيجابا على الواقع الاجتماعي والاقتصادي.. ولما كانت كثير من القيادات وأنظمة الحكم العربية تنهض على قاعدة شرعية ضعيفة (وصول إلى السلطة بانقلاب، استنفاد الرصيد الثوري والشرعية التاريخية،..)، عضدتها ارتجالية في التسيير، وفشل في تطبيق سياسات ناجعة اجتماعيا واقتصاديا، ولجوء إلى أساليب القمع والقهر، كل ذلك وضع شرعية هذه الأنظمة على المحك.

- صراع الطبقات: وهو مظهر من مظاهر الأزمة الاجتماعية؛ إذ على الرغم مما تتوفر عليه الدول العربية والإسلامية من ثروات وإمكانات إلا أنها تعاني الهدر نتيجة نقص الكفاءة والخبرة في مستوى النخب الحاكمة واستشراء الفساد، بما كرس فشلا ذريعا في الوصول إلى تحقيق شعار العدالة الاجتماعية، وأنتج وضعا طبيقا حادا داخل المجتمع انقسم بموجبه إلى طبقة مترفة من المعتاشين من الوضع القائم والمستفيدين منه، وطبقات مسغبة ومسحوقة من الجماهير العريضة.

- العجز العسكري: يرى دكمجيان أن تتابع الهزائم العسكرية بما خلقته من إحساسات عميقة بالخوف وعدم الشعور بالأمن، والإحساس بالنقص أمام الآخر المتفوق (الغرب، إسرائيل...)كان عاملا استنزف ما تبقى من شرعية الأنظمة الحاكمة، وبالتالي زاد من عمق جو الأزمة.

- الأزمة الثقافية: وهي ناتجة عن تفاعل المؤثرات السابقة بالإضافة إلى فشل سياسات التحديث التي اتبعتها الأنظمة الحاكمة لأنها لم تقم على عملية فرز وانتقاء للوافد الحضاري، بل اتجهت هذه السياسات إلى تقليد كل ما هو غربي في الزي والقيم والأفكار، وتحولت عملية التحديث والعصرنة إلى عملية تغريب أوجدت حالة من التحضر المصطنع أو التحديث السطحي بما يجره من أثار سلبية في مستوى المنظومة الثقافية للمجتمع.

بالإضافة إلى ما سبق يفترض دكمجيان وجود علاقة بين بيئة الأزمة (بما هي حالة من الاضطراب الشديد) وبروز قيادات آسرة (كارزمية) تلتزم تغيير المجتمع بدعوى إنقاذ القيم والمعتقدات المهددة مستخدمة في ذلك إما الطرق السلمية أو سالكة سبل التغيير الثورية.

وكخلاصة فإن الحركات الإسلامية المعاصرة هي في التصور الدوكمجياني حلقة ضمن سلسلة متتابعة من الاستجابات التي خبرتها المجتمعات الإسلامية عبر تاريخها حال تعرضها لأزمة تهدد كيانها؛ إذ على إثر كل مرحلة من الضعف تعتور المجتمع الإسلامي تنطلق «استجابة إحيائية وحركة عودة إلى الجذور»[1].

ينبغي أن ننبه في الأخير إلى أن معظم الأدبيات التي اطلعنا عليها في هذا الصدد (أي المحاولات التفسيرية لانبثاق وانتشار الحركات الإسلامية) سواء أكانت كتابات عربية أم غربية تعد في تصورنا تنويعات وتخريجات على الفكرة الأساسية لهذه النظرية؛ فهناك عدد كبير من الباحثين يرجع أسباب انتشار وتعاظم دور الحركات الإسلامية إلى الواقع الأمتي المأزوم مع تفصيلات وشروح حول أشكال وتمظهرات هذه الأزمة؛ إذ يربطها البعض بالظروف الاقتصادية، ويربطها البعض الآخر بالظروف والمتغيرات السياسية، كما تتجه تفسيرات أخرى إلى التأكيد على محورية البعد الثقافي[*].

2.1.2 - **مدخل الامتداد الطبيعي:** يمكن أن نستشف ونستنتج الملامح العامة لهذا المدخل من بعض الكتابات المهتمة بموضوع الحركات الإسلامية، ورغم أنه لا يشكل مدخلا متكاملا مثل سابقه إلا أن الفكرة العامة التي يتأسس عليها تقترب من موضوع نشأة وامتداد الحركات الإسلامية من زاوية نظر تختلف بعض الشيء عن مسلك النظر في مدخل التحدي والاستجابة.

الفكرة الأساسية في هذا المدخل العام تنبني على فرضية عامة مفادها أن الحركة الإسلامية المعاصرة ليست ظاهرة منبتة أو حادثة جديدة أو عارضة، بل هي امتداد طبيعي لحركات التجديد التي عرفتها المجتمعات الإسلامية عبر مختلف مراحل تاريخها؛ إذ من الخطأ حسب البعض الحديث عن الحركات الإسلامية بصفتها ظاهرة جديدة ومعاصرة تكونت في منتصف الستينيات كردة فعل على هزيمة العرب أمام إسرائيل عام 1967، أو في أواخر العشرينيات بتأسيس حركة الإخوان المسلمين عام 1928؛ لأن الحقيقة كما يقول الجورشي «أنه كلما تجذر البحث تاريخيا كانت المقاربة أكثر سلامة؛ يُذكر الأفغاني ومن

(1) ريتشارد هرير دكمجيان،مرجع سابق، ص 31.

(*) سنعرض لهذه التفسيرات بالتفصيل في العناصر اللاحقة من هذا المبحث.

قبله الحركات أو الطرق الصوفية التي تصدت في حدود قدراتها للهجمات الأوروبية عسكريا وتربويا، وعندما نصل إلى هذا الحد من التوغل في ثنايا الماضي الإسلامي نجد التشابه والتماثل في معالجة مسائل عديدة من قبل تيارات وحركات تفصل بينها قرون ومراحل حضارية أو حقب تاريخية متباعدة، لهذا (يخلص الكاتب) من الخطأ الحديث عن الحركات الإسلامية بصفتها ظاهرة حديثة تكونت في أواخر العشرينيات»[1].

إن كل حديث عن تفسير ظاهرة انبعاث الحركات الإسلامية-وفق هذا التحليل-لا بد أن يقترن أساسا بالرؤية التاريخية، وهو ما يسوّغ المساءلة الآتية: هل هذا الانبعاث للحركات الإسلامية اليوم هو انبعاث متفرد ليس له في التاريخ الإسلامي نظير؟ أم إنه يشكل دورة جديدة ضمن دورات سابقة عليه زمنيا؟، وإذا كان الأمر كذلك فهل يفسَّر وجوده بعوامل مادية، ويبحث له عن تبريرات فيما هو راهن من الزمن فحسب؟ أم إنه ينبغي -بالإضافة إلى ذلك- البحث له عن تفسير في الفكرة والمرجعية التي يستند إليها، تلك التي تشحذ العزائم و تحفز الإرادات فتنشأ الحركات والجماعات؟

إن التركيز على العوامل الاقتصادية والسياسية والاجتماعية التي يتخذها أنصار مدخل الأزمة كأساس لتفسير ظاهرة الحركات الإسلامية على أهميتها وضرورتها في كل جهد تفسيري يرمي إلى فهم الظاهرة لا يكفي لتبيان الاختيار الأيديولوجي لهذه الحركات الاجتماعية، لأن هذه الأسباب والعوامل-مثلما يؤكد محمد ظريف- يمكن اللجوء إليها لتفسير نشأة وتطور حركات اجتماعية أخرى ذات طبيعة فكرية وأيديولوجية مغايرة، كحركات اليسار، أو اليمين المتطرف، وبالتالي فإن هذه العوامل تشكّل أرضية تنهض وتتطور على أساسها جميع هذه الحركات، ولكن هذه الظروف قد لا تفسر اختياراتها الإيديولوجية[2]. لذلك ينبغي عند التأكيد على دور هذه العوامل في حفز عملية انبثاق وتوسع الحركات الإسلامية أن يقترن التحليل بعامل آخر مهم يعطي للقضية مصداقيتها التفسيرية هو -مثلما بينا منذ حين- عامل الفكرة الدينية والمرجعية الإسلامية، تلك التي تعبّر في

---

(1) صلاح الدين الجورشي، «أخطاء منهجية في فهم الحركات الإسلامية»، مرجع سابق، ص 157-158.

(2) انفير بوبكر، «الإسلام السياسي: مقاربات نقدية»،الحوار المتمدن،العدد 1374، 30 mars 2007 Consulté le، (En ligne): متوفر على:

50123 = http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid.

جوهرها «عن نشاط المؤمنين المدفوعين بالقوى الداخلية نفسها التي دفعت غيرهم من المؤمنين في مختلف العصور»[1]. وهنا لا بد من التنبيه أيضا إلى أهمية الفكرة الدينية المبثوثة في النص الديني ومفعولها في هذا الصدد وقوتها الذاتية في حفز الجهد الإنساني، وهذه القوة الذاتية كما يقول النجار «هي التي تدفع إلى المقاومة حينما تطرأ على الأمة الإسلامية عوامل الضعف والوهن... فما أن تأتي عليها فترة شدة متمثلة في اعتداء خارجي أو في انحراف عن جادة الدين أو في تراجع حضاري حتى تدفع القوة الذاتية في تعاليم الدين برجل من المسلمين أو بفئة منهم للعمل على إفراج الشدة وإصلاح الفساد»[2]، فمعظم الحركات التجديدية والتغييرية التي مرت على مسرح التاريخ الإسلامي وجدت في عقيدة مجدد المائة[*] تلك التي نص عليها الحديث النبوي الذي رواه أبو داوود والحاكم« إنَّ اللهَ يَبعَثُ لِهَذِهِ الأُمَةِ عَلَى رَأسِ كُلِّ مَائَةِ سَنَةٍ مَن يُجَدِّدُ لهَاَ دِينَهَا»، مبررا للوجود وحافزا للانطلاق.

من زاوية أخرى يرى حسين سعد أنه من غير الجائز النظر إلى نشأة الحركة الأصولية «الآن» من دون النظر إلى تاريخيتها، فالمنظور التاريخي هو الذي يفسر الأصولية الإسلامية؛ حيث ينتقد المناهج الاستشراقية بمختلف مدارسها الفرنسية والألمانية والروسية والأنجلوسكسونية ويرى أن هذه المناهج قاصرة عن تفسير وفهم نشأة الحركات الإسلامية لأنها-برأيه- تركز على معطيات آنية (سقوط مشروع التحديث الغربي بمختلف مدارسه الليبرالية والعلمانية والاشتراكية، مشكلات التنمية...)، لكنها تقفز على العوامل

---

(1) مالك بن نبي، شروط النهضة، مرجع سابق، ص60.

(2) عبدالمجيد النجار، مشاريع الإشهاد الحضاري، مرجع سابق، ص 5.

(*) الذي قد يكون بحسب الشروحات المقدمة فردا أو جماعة أو حركة بحسب ما يفيده ويحتمله لفظ «من» في اللغة العربية، انظر شرحا للحديث في: يوسف القرضاوي، أولويات الحركة الإسلامية، مرجع سابق، ص 13-14. ولمزيد اطلاع انظر: أبو الأعلى المودودي، موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه وواقع المسلمين وسبيل النهوض بهم، (باتنة: دار الشهاب، د ت)، وخاصة الصفحات 49-60. كما يستند كثير من الإسلاميين إلى بعض النصوص القرآنية والنبوية الأخرى لتبرير مسلكياتهم كقوله تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا من يرتدد منكم عن دينه فسوف ياتي الله بقوم يحبهم ويحبونه أذلة على المومنين أعزة على الكافرين يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم﴾، وقوله تعالى ﴿إن تتولوا يستبدل قوما غيركم ثم لا يكونوا أمثالكم﴾ وقوله (ص) «لا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين لا يظرهم من خالفهم حتى يأتيهم أمر الله» انظر: رفعت محمد سيد أحمد. «ظاهرة الإحياء الإسلامي في السبعينيات دراسة حالة مقارنة لمصر وإيران»، مرجع سابق، ص 90. وانظر أيضا: محمد عمارة، الخطاب الديني بين التجديد الإسلامي والتبديد الأمريكاني، ط 2 (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2007)، ص 7 وما بعدها.

التاريخية والعقدية المرتبطة بالتكوين الديني والأنثروبولوجي الذي يقف إلى جانب عوامل أخرى في إنتاج طبيعة الشعوب العربية والإسلامية. ويطرح حسين سعد في مقابل المنهج الاستشراقي ما يسميه المنهج الاجتماعي التاريخي؛ إذ يرى أن الفكرة الأصولية لم تأت من فراغ أو من دون مقدمات، بل هي وليدة تاريخ اجتماعي طويل يتأسس على البحث عن النزعة الروحية لدى الشعوب العربية؛ حيث يرى أن هذه النزعة تجلت أكثر ما تجلت عند الشعوب العربية والإسلامية، ففي هذه البيئة التي تشكلت عبر التاريخ والمشبعة بجو الإيمان الديني وبقوة المؤسسات الدينية وبنيتها الثقافية والطقوسية تتبلور الحركات الإسلامية، ثم يخلص إلى أن الحركات الإسلامية الراهنة تنطلق في وسط ديني محافظ طقوسي شعائري وتسعى إلى إعادة أسلمة الحياة من خلال إثبات قدرة ما على التحديث بعدما سقطت الإصلاحية والتوفيقية وحركات علمنة المجتمع بمختلف ألوانها الأيديولوجية، كما يخلص أيضا إلى قضية على جانب من الأهمية مفادها أن الإسلام مع تحوله إلى فعل اجتماعي تاريخي تكونت حوله بنية مستقلة ترتب عليها نتيجتان ملموستان، الأولى هي ضمان استمرار هذا الدين بما هو عقيدة وممارسة سلوكية وشعائرية، والثانية: هي توفير القاعدة الذهنية الفعالة لإعادة إنتاج صيغ شرعية وحقوقية ملائمة للحقب التاريخية حيث تكوّن المجتمعات الإسلامية[1].

ويبدو التحليل التاريخي حاضرا في رؤية مالك بن نبي لسيرورة حركة النهضة في العالم الإسلامي، ورغم أنه يتناولها في علاقتها بالظاهرة الاستعمارية الحديثة، ويقر بالدور والمفعول الإيجابي الذي مارسه الاستعمار على الشعوب الإسلامية حين شبهه بالديناميت الذي نسف معسكر الصمت والتأمل والأحلام؛ فانبثقت عنه حركات تاريخية كانت مسكونة بهم النهضة والتقدم، ومشغولة بإيجاد حل لإشكالية تخلف المسلمين، إلا أنه يؤكد على أن هذه الحركات الحديثة كانت مسكونة بقلق قديم خلفته منذ قرون كتابات ابن تيمية. إن تيار التجديد الذي تزعمته نخبة من المثقفين المتأثرين بالحداثة الغربية، وتيار الإصلاح الذي ارتبط بالضمير المسلم هو من سيقود قاطرة النهضة الإسلامية، لكن مالك بن نبي يعترف بأن التيار الثاني؛ أي تيار الإصلاح المنبثق كرد فعل على الغزوة الاستعمارية الحديثة ليس وليد هذا الظرف التاريخي الطارئ فحسب، بل إنه مثلما عبر «قد خط طريقه في

(1) حسين سعد، الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة بين النص الثابت والواقع المتغير، مرجع سابق، ص 378-388.

الضمير المسلم منذ عصر ابن تيمية كما يخط الماء مجراه في باطن الأرض، ثم ينبجس هنا وهناك من آن لآخر، وابن تيمية لم يكن عالما كسائر الشيوخ... ولكن كان مجاهدا يدعو إلى التجديد الروحي والاجتماعي في العالم الإسلامي، هذا التيار هو الذي أدى إلى تكوين إمبراطورية الموحدين القوية في إفريقية الشمالية على يد ابن تومرت[*]، وهو الذي أدى إلى إنشاء دولة الوهابيين في الشرق على يد محمد بن عبدالوهاب»[1]، وهو التيار الذي استكملته جهود لاحقة باشرها جمال الدين الأفغاني ثم محمد عبده، لتخلي هذه الحركة الإصلاحية مكانها ويحل محلها اتجاه جديد ممثلا في تلك الجماعات الدينية التي يتلمس فيها الضمير المسلم طريقه من جديد[2].

3.1.2 - **مدخل العدو أو الخطر الخارجي:** وإن كان هذا المدخل التفسيري لا يبتعد كثيرا في تصوره للآلية التي تحكم ظاهرة انبثاق وتوسع الحركات الإسلامية عن مضمون نظرية الأزمة، إلا أنه يركز بالخصوص على محورية العامل الخارجي وأثره في مستوى تحفيز آلية الدفاع في المجتمعات الإسلامية؛ حيث ينظر إلى الثورات والحركات ومختلف أشكال الممانعة التي ظهرت وتظهر على أنها آليات يفرزها المجتمع الإسلامي حفاظا على وجوده في لحظات خطر خارجي يتعرض له.

وما يعطى لهذا العامل مداه حتى انغرس في رؤية بعض الحركات الإسلامية بشكل يكاد يكون مَرَضيا هو ما عانته الأمة الإسلامية تحت ضغوط الغزوة الاستعمارية الحديثة، وتحت مسمى الاستعمار الجديد. لقد أصبحت الأمم الغربية كما يقول النجار «تتوغل في جسم الأمة بطريق بعثاتها الدبلوماسية، وشركاتها الاستثمارية، كما أصبحت تسيطر على الاقتصاد في كثير من المناطق الإسلامية، ثم تطور الأمر إلى التدخل المباشر في شؤون

(*) ينبغي التنبيه إلى أن دولة الموحدين سابقة زمنيا على العصر التيمي لأن ابن تيمية عاش في الفترة بين 1262-1327م، ودولة الموحدين كما هو معلوم سقطت بعد أن عمرت لفترة طويلة سنة 1215، بما يعني أن تيار الإصلاح لا يبتدئ كما يمكن أن يفهم من النص بجهود عبدالحليم بن تيمية، رغم إقرار ابن نبي بأن الحركات التغييرية المعاصرة تجد في تراث الغزالي وخاصة تراث ابن تيمية الترسانة الفكرية التي تمد الحركات الإصلاحية بالأفكار النموذجية إلى اليوم، انظر ذلك في تقديمه لكتاب جودت سعيد، حتى يغيروا ما بأنفسهم، ط1 (الجزائر: المطبعة العربية، 1990)، ص 09.

(1) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص 49.

(2) المرجع نفسه، ص 156، ويقصد مالك بن نبي تحديدا جماعة الإخوان المسلمين التي أسسها حسن البنا.

بعض البلاد الإسلامية، وتوجيه الحياة فيها بطرق مختلفة، ثم تطور الأمر إلى الاحتلال العسكري المباشر تباعا للبلاد الإسلامية ابتداء من أوائل القرن التاسع عشر، فكان ذلك كارثة هزت ضمير الأمة هزة عنيفة، وجعلتها تتحفز للمقاومة، بل وللمراجعة الشاملة للأسباب التي آلت بها إلى هذا الوضع من المغلوبية»[1].

وتبرز قضية العدو أو الخطر الخارجي كثيرا إذا استطلعنا بعض الأدبيات الإسلامية، وخطاب بعض الحركات الإسلامية؛ إذ غالبا ما يتم الإشارة إلى «الصهيونية العالمية» و«الماسونية المتربصة» و«الصليبية الحاقدة» «والأفعى اليهودية»، «وقوى الاستكبار العالمي» وغيرها من المفردات التي ولّدها الخطاب الإسلامي المسكون بفكرة المؤامرة والمهوس بفوبيا العدو الخارجي.

ويذهب علي حيدر إبراهيم إلى أن مدلول «العدو» قد توسع لدى بعض المنتمين للحركات الإسلامية ليشمل عدوا من الداخل ممثلا في أولئك المرتبطين بالخارج والمتحالفين معه والمتأثرين به فكرا وثقافة ولغة أو ما يصطلح عليه بالطابور الخامس، ويمثله العلمانيون (اللائكيون) والماركسيون والقوميون الذين يفصلون الدين عن الدولة، مضافا إليهم كل التيارات التي يصطلح عليها هؤلاء بالتيار التغريبي[2]. ولعل الإطلاقات التي يستخدمها الإسلاميون عندنا في الجزائر، كمصطلح الفرنكوش، أو الفرنكوشيوعيين، وحزب فرنسا... تشكل واحدة من مفردات المخيال الإسلامي في تصوره للآخر المختلف عنه أيديولوجيا، والمنظور إليه نظرة العدو بالرغم من التجاور والانتماء إلى فضاء اجتماعي وجغرافي.. مشترك.

إن الاستحضار الدائم لهذا العدو، واستبطان فكرة التآمر على الإسلام -وهنا تُستحضر تجربة الدعوة النبوية والتآمر القرشي أو الكتابي عليها- تتخذ من قبل كثير من الجماعات والحركات الإسلامية كمبرر لحفز الجهود وتعبئة الأتباع وإقناعهم بضرورة المواجهة والوقوف ضد هذا العدو المتربص الذي ينتظر دائما لحظة الانقضاض عندما

---

(1) عبدالمجيد النجار، مشاريع الإشهاد الحضاري، مرجع سابق، ص 19.

(2) علي حيدر إبراهيم، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، مرجع سابق، ص 37.

تسنح الفرصة.

2.2 - مقاربات تفسيرية أخرى(جزئية)للانبثاق الحركي الإسلامي:

سبق وأن أكدنا بأنه يمكن أن تدرج بشكل أو بآخر ضمن مدخل الأزمة بعض هذه المقاربات التي تتخذ من عامل-وقد يكون هناك أكثر من عاملفي المقاربة الواحدة-من العوامل الممكن تتصورها سببا أساسيا أو ثانويا قادرا على تفسير ظهور الحركات الإسلامية وانتشارها، إلا أن عرضنا لها هنا ضمن محور مستقل تسوّغه مبررات عدة منها:

- الوقوف على التنوع والاختلاف الذي يطبع الحقل التفسيري للظاهرة ليس بين مدخل أو آخر فحسب، بل أيضا للوقوف على التنوع والاختلاف داخل المدخل الواحد؛ حيث يبرز لنا العمل المسحي والاستعراضي التنويعات النظرية والتحليلية المختلفة بين هذه المقاربات مجتمعة، وداخل كل مقاربة على حدى.

- إدراك أن هذا التعدد في التفسيرات يمثل في ذاته تعبيرا عن درجة الاهتمام بالظاهرة لدى الدوائر العلمية المختصة، وخاصة الغربية منها من ناحية، والوقوف على مدى الاضطراب الأكاديمي الذي ما زالت تعيشه عملية تأصيل الظاهرة ومحاولات فهمها من ناحية أخرى، وهذا يكشف لنا في النهاية عن طبيعتها المعقدة[1].

1.2.2 - المنظور الثقافي: تحاول العديد من الإسهامات الفهمية والتفسيرية الاقتراب من ظاهرة الحركات الإسلامية من زاوية الثقافة والهوية على اعتبار ما تشكلانه من أهمية ومركزية في البناء العام لأي مجتمع وللمجتمع الذي تنشأ فيه هذه الحركات بالخصوص. وتجد بعض هذه الإسهامات في التجربة التاريخية التي خبرتها معظم المجتمعات الإسلامية خلال القرنين الأخيرين في احتكاكها بالغزوة الاستعمارية الأوروبية منذ حملة نابليون بونابرت على مصر في 1798، ثم عملية احتلال الجزائر وسقوط عديد المناطق الإسلامية بعد ذلك تباعا؛ يجد هؤلاء في هذه التجربة بما خلفته من آثار ونتائج في مستوى البنية الثقافية والهوياتية لهذه المجتمعات إطارا تحليليا يبنون عليه استنتاجاتهم

(1) رفعت محمد سيد أحمد، مرجع سابق، ص 93.

ورؤاهم التحليلية والتفسيرية لظاهرة الانبثاق الإسلامي المعاصر.

وللإشارة لا يقتصر مدى التحليل عند أنصار المدخل الثقافي على المجتمعات التي تعرضت للاستعمار فحسب رغم أنها تشكل حالات أنموذجية ومثالية للتحليل المبني على استعراض أبعاد هذا التحدي الغربي، والوقوف على الآثار العنيفة التي خلفتها مشاريعه الاستيطانية والإحلالية على الأبنية الاجتماعية والثقافية لهذه المجتمعات بما أدى إلى بروز وانطراح سؤال الهوية عليها بإلحاح حينذاك؛ بل يتعدى التحليل إلى استصحاب الحالات التي لم تتعرض فعليا للاستعمار، ولكن نظرا لعالمية التأثير الغربي وسيطرة نماذجه الفكرية والثقافية والاقتصادية الرأسمالية وامتدادها الكوني فإن الانتشار أو الاختراق الفكري والثقافي يبقى مطروحا في مستوى هذه المجتمعات، فحتى الدول التي لم تتعرض للاستعمار (اليمن، أفغانستان..) وجدناها تتأثر بشكل أو بآخر بهذا الحضور غير المباشر للنماذج الثقافية الغربية ونفاذها إلى العمق عبر المنتجات القيمية والمادية لهذه الحضارة الغالبة.

وتشكل بعض الحالات الخاصة التي تعرضت للاستعمار الإحلالي وعلى رأسها الحالة الجزائرية في أدبيات أنصار المدخل الثقافي أنموذجا تنظيريا أسس عليه هؤلاء كثيرا من استنتاجاتهم وتعميماتهم حول الانبثاق الحركي الإسلامي، خاصة أولئك المنتمون منهم إلى مدرسة الاستشراق الفرنسي، فروجي غارودي في دراسته عن الأصوليات المعاصرة يميل بناء على استعراضه لتجربة الجزائر القاسية مع الاستعمار الفرنسي-وقد خبر بعض جوانبها كأسير في الحرب العالمية الثانية(*) إلى التأكيد على أن «المصدر الأساسي لكل أصولية اليوم هو قمع واضطهاد هوية متحدها ثقافتها أو دينها»[1]، فالحركات الإسلامية- أو الأصوليات بتعبير غارودي- تبعا لهذا التحليل هي وليدة الصدم العنيف لمكونات الهوية الذاتية للبلد المستعمَر بما هي خصوصية وتميز واختلاف عن الآخر المستعمِر، ويأتي على رأس هذه المكونات مكوّن اللغة والدين وكل الرموز والقيم المادية والمعنوية التي تهب

(*) انظر عرضه لبعض جوانب السياسة الاستعمارية في الجزائر في كتابه: روجي غارودي،حوار الحضارات، ترجمة: عادل العوا،ط2 (بيروت: منشورات عويدات، 1982).

(1) انظر ذلك في: حسين سعد، الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة بين النص الثابت والواقع المتغير، مرجع سابق، ص 381.

المجتمع تميزه وتحفظ كيانه في لحظات الخطر الوجودي.

فمحاولات السلب والإحلال العنيف لبنى ثقافية أصيلة في مقابل أخرى بديلة(*) جرى الترويج لها من قبل مراكز الهيمنة الاستعمارية؛ وكذا محاولات مزاحمة الهوية الثقافية الجامعة بهويات فرعية وجهوية مصطنعة (كالأمازيغية مثلا)، أوجدت نوعا من رد الفعل الوجودي التلقائي لدى هذه المجتمعات المغلوبة للمحافظة على كيانها حتى وإن اكتسى هذا الرد -في بعض الأحيان- طابع الانكفاء على الذات، أو التمسك ببعض العادات والقيم السلبية الموروثة. هذا الرد أو رد الفعل الاسترجاعي وتأكيد الهوية والذاتية الثقافية تتابع بأشكال مختلفة لمواجهة مختلف التحولات متجسدا حينا في ثورات وانتفاضات شعبية، وحينا آخر في صورة نشاط ثقافي أو سياسي، ليتمظهر أخيرا في صورة ما يصطلح عليه اليوم بالأصولية الإسلامية.

ويمدنا الاستشراق الفرنسي المعاصر بأنموذج آخر من الكتّاب الذين يؤكدون علي محورية التفسير الثقافي لظاهرة الحركات الإسلامية، هو فرانسوا بورغا؛ حيث شدد في العديد من دراساته على البعد الثقافي والهوياتي والقومي للحركات الإسلامية من خلال إبرازه للعلاقة الشرطية بين هذه الحركات وبين الظاهرة الاستعمارية الحديثة. وبالنسبة إليه يعتبر التحليل الذي يربط انبثاق الحركات الإسلامية بظاهرة العودة الجديدة للدين على الصعيد العالمي، أو بالتناقضات المرتبطة بفشل العملية التنموية ناقص الوجاهة ذلك أنه «إذا كنا نريد التوصل إلى فحوى ظاهرة الإسلام السياسي أن نموضعها في إطار العلاقة الديالكتيكية بين الاستعمار وعملية إزالته والقضاء عليه»[1].

إن التيارات الإسلامية ولدت برأيه «في لحظة معينة من لحظات التفاعل بين نطاقين حضاريين مختلفين أحدهما نطاق الشرق المسلم... والآخر نطاق الغرب الذي مثّل مركز الإشعاع السياسي والاقتصادي والثقافي، واتخذت علاقته بسابقه طابع الإخضاع الإمبريالي»[2]، وبناء على هذا التقرير يرى فرانسوا بورغا أن الدول التي تشهد حركية

(*) انظر تفصيلا لذلك في الفصل الثالث من هذه الدراسة.

(1) Françoit Burgat. L'islamisme au Maghreb. Op. Cit. p. 59.

(2) فرانسوا بورغا، «الحركات الإسلامية في شمال إفريقيا: عوامل الاندماج وعوامل التمايز»، في: آلان روسيون «وآخرون» إعداد

اجتماعية كبيرة، وتعبئة إسلامية واسعة بين مختلف الشرائح والطبقات الاجتماعية هي تلك الدول التي عانت تبعات الظرف الاستعماري و«أدت ظروف الاستعمار والاستيطان الثقافي فيها إلى دفعها نحو هذا الطريق»[1].

إلا أن هذه الحركات التي يعتبرها بورغا رد فعل على الهوية المنتهكة والمسلوبة ليست مرتبطة في نشأتها وانبثاقها بالظرف الاستعماري فحسب، بل هي مرتبطة كذلك بنوع السياسات الثقافية التي باشرتها النخبات السياسية الحاكمة في الدول الوطنية بعد رحيل الاستعمار واسترجاع الاستقلال عندما آلت إليها مقاليد السياسة والثقافة[2]. ولا يخفى أن كثيرا من عناصر هذه النخب لم تكن تخفي تأثرها الفكري والثقافي بالنموذج الغربي لأن تكوينها وتثقيفها كان بالأساس غربيا.

لقد بقي سؤال الهوية مطروحا في هذه المرحلة بإلحاح، لكن الغريب في الأمر بحسب كثير من المتتبعين أنه بدلا من أن يتم التشديد على عناصر الانتماء الحضاري، ومكوّنات الهوية بإعادة ترميمها بعدما تعرضت له من تصدع وبعدما لحقها من عمليات تشويه، غدا سؤال الهوية مثلما يقول الهرماسي «سؤالا تشكيكيا وضع الهوية نفسها في موضع الاتهام... وبعد أن كان التأكيد على الهوية العربية الإسلامية حتى التضخيم أرضية مشتركة بين معظم القوى السياسية والاجتماعية ميّز الكفاح المسلح ضد الاستعمار، فإن مرحلة الاستقلال شهدت خلافا عميقا حول الهوية بين متمسك بها كما هي، وراغب في تجديدها، أو متنكر لها، والمفارقة هنا أن ما كان يعد في زمن الاستعمار انتهاكا للهوية، ولا سيما ما تعلق منها بالدين واللغة، أصبح في زمن الاستقلال أمرا عاديا يلقى التشجيع من السلط السياسية ذاتها»[3].

وتقديم مصطفى كامل السيد،التحولات السياسية الحديثة في الوطن العربي، أبحاث الندوة المصرية الفرنسية المشتركة الأولى 15-18 يناير 1988 (القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، 1989)، ص 522.

(1) فرانسوا بورغا،«الإسلاميون والتحول الديمقراطي..اقتراحات البحث»، في: نيفين عبدالمنعم مسعد،التحولات الديمقراطية في الوطن العربي، أعمال الندوة المصرية الفرنسية الثالثة 29 سبتمبر-01 أكتوبر 1990، ط1 (القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، 1993)،ص433.

(2) Françoit Burgat. L'islamisme au Maghreb. Op. Cit. p p. 120 FF

(3) محمد صالحالهرماسي، مقاربة في إشكالية الهوية، المغرب العربي المعاصر، ط 1 (دمشق: دار الفكر، 2001)، ص 18.

إن النخب الاستقلالية-بالرغم من كل النقد الذي يمكن أن يوجه إليها- قد حققت هدف استرجاع السيادة والاستقلال السياسي، كما اتجهت تحت نشوة الانتصار الثوري إلى العمل على تحقيق مطمح إعادة البناء الوطني واضعة في سلم أولوياتها تحقيق المزيد من الاستقلال الاقتصادي، وهكذا تم إطلاق مجموعة من برامج التنمية والتحديث والإصلاح الزراعي، وعمليات التأميم للثروات ومصادر الطاقة، وبناء اشتراكية كان ينتظر منها أن تحقق المساواة والعدالة الاجتماعية بين الجماهير التي عانت من عملية التحطيم الاستعماري.

لقد شكلت هذه المرحلة الحساسة من عمر دولة الاستقلال زمنا من أزمنة الانتهاض الوطني، وإذا ما استعرنا تعبير وجيه كوثراني فقد شكّلت زمن الاشتراكية القومية وزمن الاستقلالات والمد القومي(*). فإذا كان الجنوب قد حاول في مرحلة سابقة(مرحلة تحقيق الاستقلال السياسي) أن يفصل مستقبله عن مستقبل الغرب عن طريق حركات الاستقلال، فقد حاول في مرحلة لاحقة (مرحلة محاولة تحقيق الاستقلال الاقتصادي) أن يعبّر عن رغبته في مزيد من الاستقلال بالتحكم في إدارة موارده المادية وذلك عن طريق إجراءات التأميم، وهو يحاول في ما بعد هذه المرحلة (مرحلة تحقيق الاستقلال الثقافي) -حيث عادت قضية الهوية إلى ساحة المجتمع من جديد- أن يستعيد نفوذه على المناطق التي اغتصبها الشمال أيديولوجيا، وهي القضية التي تنهضبهاالحركات الإسلامية أو حركات الإسلام السياسي مثلما يفضل فرانسوا بورغا تسميتها.

إن جهود هذه الحركات في هذا المجال (وهو المجال الثقافي) تشكل برأيه المرحلة الثالثة في سيرورة القضاء على الاستعمار ليحقق فيها الجنوب وضعا جديدا في إطار علاقته بالشمال. إنها مرحلة تصنع ملامحها حركات، وتعبر عن أهدافها بخطاب يرى نفسه وريثا تاريخيا للخطاب القومي، إنها تحاول بجهودها تحقيق التوازن الثقافي وتنظيم النفوذ الغربي

(*) يتصور وجيه كوثراني أن مشروع النهضة في العالم العربي الإسلامي مر بثلاث مراحل أو أزمنة. الأول منها هو زمن التوفيق بين الليبرالية الغربية والإصلاحية الإسلامية، والثاني هو زمن الاشتراكية القومية، أما الثالث فهو زمن الصحوة الإسلامية. انظر مقاله الهام: وجيه كوثراني، «مشروع النهوض العربي الإسلامي: أزمنته وأزماته»، بيروت: مجلة منبر الحوار، السنة السادسة، العدد 20، (شتاء 1991).

على المستوى الثقافي؛ فهي الصوت الجديد «La voix du sud» الذي يريد الجنوب أن يتكلم به[1].

ويميل كاتب آخر هو عبدالإله بلقزيز إلى إبراز محورية البعد الثقافي مؤكدا أن الانصراف عن المسألة الثقافية وتجاهلها لجهةالتأكيد على أهمية العوامل الاقتصادية والسياسية في تفسير الاجتماع الوطني وحوادثه وظاهراته واعتبار مسائل الاقتصاد والسياسة مفتاح فهم ظواهر هذا الاجتماع قد أوقعنا في نوع مما سماه النزعة الاقتصادوية والسياسوية التي اختزلت كل شيء تحت عناوين الضرورة الاقتصادية وتحت مسميات السياسة، غير أن تجربة الإخفاق العربي المعاصر، وعودة مسائل الدين والقومية إلى واجهة الأحداث العالمية، ثم ميل الصراعات الدولية إلى التعبير عن نفسها في صورة صراع حضاري قد أعاد مسألة الثقافي إلى الواجهة من جديد، إذ لم يعد مقنعا حسبه القول بأن الصراعات الدينية والقومية -وقد عادت تؤكد نفسها مع موجة الحروب القومية والدينية وتصاعد مد الحركات الإسلامية في العالم- هي شكل من أشكال التناقضات الاجتماعية أو انعكاس لها[2].

2.2.2 - **المنظور السياسي:** تتجه بعض الإسهامات التفسيرية إلى التأكيد على فعالية العوامل السياسية في تفسير ظاهرة الانبثاق الإسلامي المعاصر، وعموما يمكن أن ندرج العناصر التفسيرية التي استند إليها هؤلاء في مجموعة من المتغيرات السياسية التي هيمنت على الساحة العربية والإسلامية في فترة معينة من تاريخها وكانت بالتالي سببا مباشرا في انبثاق أو توسع الظاهرة.

في هذا الصدد نلمس -من المهتمين- تركيزا كبيرا على الفترة العائدة إلى نهاية الستينيات ثم عقد السبعينيات وحتى بداية الثمانينيات من القرن الماضي؛ حيث يتم

(1) 80 et 66 Françoit Burgat. L›islamisme au Maghreb. Op. Cit. p.

وأيضا:فرانسوا بورغا، «الحركات الإسلامية في شمال إفريقيا: عوامل الاندماج وعوامل التمايز»، مرجع سابق ص 522.

(2) عبدالإله بلقزيز، في البدء كانت الثقافة، نحو وعي عربي متجدد بالمسألة الثقافية (المغرب: إفريقيا الشرق، 1998)، ص 13 وما بعدها.

الحديث عن موجة أو مد إسلامي اكتسح العالمين العربي والإسلامي. بينما يرجع البعض إلى سنوات سابقة قد تبعد أو تقرب من هذه الفترة؛ فمنهم من يبدأ تحليله مركزا على المحطات التاريخية-ذات المنحى السياسي- منذ جهود جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، ومنهم من يبدأ تحليله مع تجربة حسن البنا لحظة تأسيسه لحركة الإخوان المسلمين عام 1928، مميزين في تتبعهم هذا بين ما اصطلحوا على تسميته «بالإصلاحية الإسلامية» من جهة (ويندرج ضمنها الأفغاني وعبده والكواكبي ورشيد رضا وابن باديس وغيرهم) وبين «التيار الصحوي المعاصر»، أو «الحركات الإسلامية» أو «الأصولية الإسلامية» -بحسب اختلاف التسميات- من جهة أخرى (وتندرج ضمنه جهود البنا وقطب والمودودي والخميني والنبهاني وغيرهم) مع ما يجمع «الإصلاحية الإسلامية» و«الأصولية الإسلامية» من عوامل الاتصال والانفصال[*]. ونظرا لأن مجال اهتمامنا يتركز أكثر على ما هو ألصق بالثانية فإننا سنركز على العوامل والأحداث السياسية الكبرى التي يُنظر إليها كمحفزات (Catalyseurs) للانبثاق والتوسع الحركي الإسلامي ونذكر منها:

- **سقوط «الخلافة الإسلامية» عام 1924:** يرد البعض انبثاق الحركات الإسلامية إلى هذه اللحظة التاريخية الهامة من التاريخ الإسلامي المعاصر نظرا لما للخلافة بما هي منصب ديني من رمزية ومكانة في الضمير الإسلامي، فقد كان لإلغاء نظام الخلافة الإسلامية على يد مصطفى كمال أتاتورك والاستعاضة عنه بنظام حكم بديل مستند إلى المبادئ العلمانية كبير الأثر في مستوى العالم الإسلامي، جعل بعض الجهود الإسلامية تتجمع وتتأسس واضعة في سلم أهدافها وأولوياتها استعادة نظام الخلافة. وتُعَد حركة الإخوان المسلمين -التي أسسها الشيخ حسن البنا، والمعتبرة لدى معظم المهتمين بالحركات الإسلامية أصلا ومرجعا لكل الحركات والجماعات والتنظيمات الإسلامية الممتدة على طول محور أندونيسيا-المغرب- من أهم أهدافها استعادة هذا النظام، فقد ورد في العديد من أدبياتها النص على ضرورة التمسك بفكرة الخلافة، «ففي خطاب البنا

(*) انظر في ذلك: عبدالإله بلقزيز، «الإصلاحية الإسلامية»، (en ligne)، Consulté le 2007/03/14: متوفر على الموقع الإلكتروني: http://www.balagh.com/islam وأيضا: محمد عابد الجابري، «من الوهابية إلى السلفية الإصلاحية... إلى الجهادية»، (en ligne)، Consulté le 2008/05/07: متوفر على: http://www.alwihdah.com/view.php?cat، وأيضا: أحمد الموصلي، موسوعة الحركات الإسلامية في الوطن العربي وإيران وتركيا، مرجع سابق، ص 43-118.

في المؤتمر الخامس (لحركة الإخوان المسلمين) أوضح أن الإخوان المسلمين يعتقدون أن الخلافة رمز الوحدة الإسلامية ومظهر الارتباط بين أمم الإسلام، وأنها شعيرة إسلامية يجب على المسلمين التفكير في أمرها والاهتمام بشأنها، والأحاديث التي وردت في وجوب نصب الإمام، وبيان أحكام الإمامة وتفصيل ما يتعلق بها، لا تدع مجالا للشك في أن من واجب المسلمين أن يهتموا بالتفكير في أمر خلافتهم، والإخوان المسلمون -لهذا- يجعلون فكرة الخلافة والعمل لإعادتها في رأس منهاجهم»[1].

إذًا كان لهذه اللحظة التاريخية أثر كبير في مستوى انبثاق الحركية الإسلامية المعاصرة بنفَس وأفكار ومنهج وأهداف ووسائل عمل جديدة غير تلك التي انطلقت بها الإصلاحية الإسلامية في مرحلة سابقة، على الرغم مما يجمع بين الخطابين الإصلاحي والصحوي من رفض مشترك للواقع القائم، ومن تطلع إلى تحقيق للانبعاث الحضاري، لهذا السبب اصطلح البعض على تسمية هذه اللحظة الخطيرة باللحظة الكمالية التركيةفهي تؤرخ للحظة ولادة الحركات الإسلامية المعاصرة[2].

- هزيمة العرب في حرب 1967: تعطي العديد من الدراسات العربية والغربية لهذه المحطة التاريخية الهامة من التقويم العربي والإسلامي المعاصر مداها من الاهتمام؛ لأنها شكلت برأي الكثير منهم لحظة حقيقة فصلت بين زمنين من أزمنة مشروع الانتهاض العربي هما: زمن الاشتراكية القومية والاستقلالات والمد القومي، وزمن الصحوة والانبعاث الإسلامي.

ولا غرابة أن يصطلح على هذا الحدث التاريخي باسم «النكسة» فقد وضع القناعات الأيديولوجية والسياسية للنخب الثقافية والسياسية أمام محك المراجعة، إذ كانت نكسة 1967 وما تلاها مثلما يقول جون أسبوزيتوا «نوعا من الصحوة وإزالة الغشاوة والبحث عن الروح أمسك بتلابيب كل النخب العلمانية ذات التوجه الغربي والنخب المرتبطة بالتيار

(1) انظر ركائز أيديولوجية حركة الإخوان المسلمين في:عبدالعظيم رمضان، جماعات التكفير في مصر، الأصول التاريخية والفكرية، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1995)ص 27-32.

(2) التسمية عائدة للباحث المغربي محمد ضريف، انظر: انغير بويكر، مرجع سابق.

الإسلامي، وضرب إحساسهم بالكرامة والهوية والتاريخ...لقد أخذت كل من القطاعات العلمانية والمرتبطة بالتيار الإسلامي في المجتمع تطرح على نفسها الأسئلة حول فعالية الأيديولوجيات الوطنية والنماذج الغربية في التطور...وبرز تيار عام ينتقد الفشل... و... تيار يبحث عن مجتمع وثقافة أكثر أصالة، أي هوية عربية أقل اعتمادا على الغرب»[1].

لقد تحطمت عديد المسلمات والوعود التي حاولت الأنظمة الوحدوية والقومية ترسيخها في ما قبل هذه المرحلة؛ كتحقيق مطمح الوحدة السياسية والاستقلال الاقتصادي والرخاء والعدالة الاجتماعية... واستفاق الجميع جماهيرا ونخبا-تحت ضربات ما كان يسمى «بالكيان المزعوم»- على سقوط التجربة-الأنموذج؛ أي التجربة الناصرية التي كانت تمثل طليعة أنظمة تلك المرحلة، لكن هذه الهزيمة لم تكن من نوع عسكري فحسب، فقد كان الإخفاق العسكري واجهة لإخفاقات عديدة على مختلف الصعد، فتجارب عقود عديدة من المحاولة والخطأ أهدرت الإمكان العربي وضاعفت من المديونية الحضارية لشعوب بأكملها وأسلمت الضمير العربي إلى مزيد من الشعور المرير بالهزيمة.

وهو ما جعل سؤال الهوية يعود إلى الانطراح من جديد مدعوما بقوة اللحظة التاريخية بما هي لحظة نكسة وهزيمة؛ لقد «جرب المفكرون والسياسيون العرب... مجموعة متباينة من المذهبيات والنظم السياسية المحلية والأوروبية لمدة ثلاثة أرباع قرن دون نتيجة مرضية»[2]، بل إنها انتهت بهزيمة عسكرية وأيديولوجية وثقافية أمام كيان لم يمر على تشكله عقدان من الزمن هو الكيان الإسرائيلي. هزيمة أدت بحسب جيل كيبل إلى «زعزعة البناء الأيديولوجي للقومية من أساسه ونشأ عنها فراغ سهل بعد بضع سنوات من اختراق الأفكار الإسلامية الجديدة النابعة من أعمال سيد قطب للمجتمع، والتي كانت حتى ذلك الحين محصورة في بعض دوائر الإخوان المسلمين وفي السجون وفي المعتقلات»[3].

هذا عن ربط بعض الكتابات الغربية بين الحدث وظاهرة الحركات الإسلامية، أما

---

(1) جون أسبوزيتو، التهديد الإسلامي خرافة أم حقيقة، مرجع سابق، ص 30-31.

(2) ريتشارد هرير دكمجيان، الأصولية في العالم العربي، مرجع سابق، ص 53.

(3) جيل كيبل، جهاد انتشار وانحسار الإسلام السياسي، ترجمة: نبيل سعد ومراجعة أنور مغيث، ط1 (القاهرة: دار العالم الثالث،2005)،ص90.

الكتابات العربية فقد لخص مضمونها في ما يتعلق بهذه النقطة تحديدا برهان غليون في معرض مناقشته لموضوع الإسلام السياسي؛ حيث أكد على أن بعض هذه الكتابات تركز في تفسيرها للظاهرة الإسلامية على فرضية إخفاق الحركة القومية العربية وخاصة بعد هزيمة 67، ودور هذه الهزيمة في اهتزاز أفكار القومية العربية وعقائدها وقلة جاذبيتها، ثم في التراجع التاريخي لمواقع القوى السياسية التقدمية التي ارتبط اسمها بالتحديث الاجتماعي والعقائديات الحديثة، وهو ما نتج عنه تقدم متزايد في المواقع للقوى السياسية الرجعية أوالمحافظة(1).

ورغم أن الحدث ارتبط جغرافيا بمنطقة الشرق الأوسط إلا أن تأثيراته وانعكاساته الأيديولوجية والسياسية والاستراتيجية لم تقتصر على هذه المنطقة فحسب، بل امتدت على طول محور المغرب-أندونيسيا وكانت سببا في أنها أطلقت العديد من المراجعات الفكرية والأيديولوجية لدى كافة النخب العربية، بل إنها غيرت مسارات فكرية لبعض قيادات الحركات الإسلامية أنفسهم(*).

- **انتصار الثورة الإيرانية عام 1979:** يعد انتصار الثورة الإسلامية الإيرانية حدثا آخر مهما -إلى جانب الحدثين السابقين- كانت له انعكاسات إيجابية على مجمل التيارات والحركات الإسلامية. وتكاد الكتابات والدراسات التي اطلعنا عليها بخصوص موضوع الحركات الإسلامية تجمع على أهمية هذا الحدث التاريخي وتأثيراته الكبيرة في مستوى بروز الظاهرة الإسلامية بشكل أكثر وضوحا على مسرح الأحداث. وقبل هذه المرحلة كانت كثير من الحركات الإسلامية تنشط في جو من السرية وتتخبط في آلام المخاض وتتلمس طريقها إلى الوجود المكتمل؛ إذ كان بعضها لا يزال ضعيفا، وبعضها لم تتح له فرصة الظهور العلني.

---

(1) برهان غليون، نقد السياسة، الدولة والدين، ط1 (بيروت: المؤسسة العربية ودار الفارابي للدراسات والنشر والتوزيع، 1991)، ص 195.

(*) كمثال على ذلك القيادي في حركة النهضة التونسية راشد الغنوشي، انظر ذلك في: عبدالحكيم أبو اللوز، «إشكالية الدين والسياسة في الخطاب الإسلامي: خطاب حركة النهضة التونسية نموذجا» (رسالة لنيل دبلوم الدراسات المعمقة في علم السياسية والقانون الدستوري، كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، جامعة القاضي عياض-مراكش، المغرب الأقصى، 2000/2001)، ص 28 وما بعدها.

إننا نتفق مع بعض الباحثين عندما يؤكدون بأنه بالرغم من النصر الذي حققته الخومينية فهذا لا يعني أنها ولّدت التيار الإسلامي[1]، فانتصار الثورة الإسلامية في إيران بقيادة آية الله الخوميني شكّل ظرفا مواتيا وعاملا محفزا أيقظ تلك الحركات وأكد لديها أهمية الخيارات الفكرية التي تتبناها.

إن الثورة الإيرانية رغم أنها نهضت تقريبا -حسب البعض- على الأرضية نفسها التي أدت إلى انبثاق كثير من الحركات الإسلامية (الاستبداد السياسي، الحيف الاقتصادي..) فإنها شكلت بالنسبة لكثير من تلك الحركات حافزا ونقطة تحوّل نقلت بعضا منها من مجال السرية والانكفاء على الذات إلى نوع من الشعور بالأناقة والقدرة على المناجزة وطرح البديل.

لقد استمدت الثورة الإيرانية جاذبيتها من قدرتها على التعبئة لمختلف الطبقات الشعبية، ومن النصر الذي حققته على نظام سياسي عد حينئذ من أقوى أنظمة منطقة الشرق الأوسط، كما حظيت هذه الثورة وخاصة«في مراحلها الأولى برصيد هائل من التعاطف بين صفوف المعارضين للنظم الاستبدادية في جميع أنحاء العالم...وأثبتت أن حركة نابعة من أوسع طبقات المجتمع تستطيع أن تطيح بحكومة قوية...(وهكذا) أعطى المثل الإيراني الإحساس... أن الإسلام أصبح أهم عامل من عوامل الهوية السياسية والاجتماعية والثقافية لسكان كان يتم التعرف عليهم فيما سبق عن طريق جنسيتهم وانتماءاتهم الاجتماعية»[2]. لذلك أصبحت التجربة الإيرانية في الثورة والوصول إلى الحكم أنموذجا استهوى العديد من الإسلاميين في مناطق أخرى من العالمين العربي والإسلامي، وألهم خيال وجهود العديد منهم من أندونيسيا إلى المغرب رغم مرجعيتها الشيعية المستندة إلى فكرة الولي الفقيه. ولا غرابة بعدها أن نجد عناصر بارزة في العديد من الحركات الإسلامية يتدفقون على إيران-بعد نجاح الثورة-مباركين الانتصار الكاسح الذي حققه زملاؤهم؛ ومن هؤلاء نذكر رشيد بن عيسى وراشد الغنوشي وعبدالكريم مطيع من المغرب العربي، وأنور إبراهيم من

(1) Françoit Burgat. L'islamisme au Maghreb. Op. Cit. p. 49.

(2) جيل كيبل، جهاد، انتشار وانحسار الإسلام السياسي، مرجع سابق، ص 152.

ماليزيا وغيرهم من قياديي التيار الإسلامي[1].

أيا كان الأمر فإن الثورة الإيرانية باشرت خاصة في مراحلها الأولى تأثيرا ما على كثير من الحركات الإسلامية، وهذا التأثير هو أقرب -في تصورنا- إلى التأثير النفسي والدفع السيكولوجي منه إلى شكل آخر من التأثير. إن الخلفية المذهبية التي نهضت عليها الثورة الإيرانية وهي خلفية شيعية إمامية بالأساس جعلت حدود هذا التأثير لا تتجاوز مجال العالم الشيعي، أما العالم السنّي فبصرف النظر عن بعض مجموعاته القليلة التي تأثرت بالثورة فكرا وعقيدة، وبالتالي أعلنت تشيعها، بقيت جل التيارات والحركات السنية الأخرى في منأى عن هذا التأثر العقدي، بل إن بعضا من هذه الحركات والقيادات الفكرية والحركية للتيار الإسلامي سجلت انتقاداتها ورفضها الكامل لكثير من الأفكار والرؤى التي أطلقتها الثورة الإيرانية وبالخصوص عندما رفعت شعار تصدير الثورة إلى الخارج[*].

تشكل هذه اللحظات الثلاث إذاً (لحظة سقوط الخلافة الإسلامية، ولحظة هزيمة 67، ولحظة انتصار الثورة الإيرانيةعام 1979) محطات تاريخية حاسمة كان لها أثرها الواضح -مثلما بينا- على مجمل المشهد الإسلامي، وهي المحطات التي عدها عديد الباحثين نقاط تحول وتمفصل في مسار تشكل الحركات الإسلامية المعاصرة، بدءا باللحظة الكمالية التركية كلحظة ولادة، واللحظة الناصرية كلحظة تجذر، واللحظة الخمينية كلحظة شرعنة وتصدير نحو الخارج.

- **فشل الشعبوية العربية** : يرى بعض الدارسين أن «الأصولية الإسلامية» هي نتاج معقد لإخفاقات الشعبوية العربية وتناقضاتها الحادة، وبالتالي لا يمكن فهمها وتفسيرها بمعزل عن أزمة هذه الشعبوية وتطورها الطبقي والأيديولوجي والسياسي، ويعتبر هؤلاء أن التجربة الناصرية تعد أهم تجسيد للشعبوية العربية، لكن هذه الشعبوية بدل أن ترسي دعائم الدولة الديمقراطية الثورية، أرست دعائم دولة استبدادية تقوم على كارزمية الزعيم

---

(1) انظر في هذا الصدد: جيل كيبل، المرجع السابق، ص 153، و 49. François Burgat. L'islamisme au Maghreb. Op. Cit. p.

(*) كمثال كتابات القيادي الإخواني السوري سعيد حوى وتحذيره من بعض آراء الإمام الخوميني، وموقف حزب التحرير من تجربة الثورة الإيرانية.

وعلى سيطرة نخب بيروقراطية-عسكرية تحولت مع مرور الزمن إلى نوع من البرجوازية البيروقراطية-بالتعبير الماركسي- تعتاش من النظام القائم وتستفيد من الامتيازات التي يتيحها.

لقد جاءت هذه النخب إلى السلطة باسم الثورة ولأجل التغيير؛ بالشعب ولأجله، لكنها تحولت إلى نخب ثروة، ومن نخب معدمة-انحدرت بصورة عامة من الشرائح الدنيا والفلاحية المعدمة للفئات الوسطى- إلى نخب محدثة النعمة، وهو ما انعكس سلبا على جاذبية هذه الأنظمة وضاعف من حدة السخط الشعبي عليها خاصة عندما اقترنت انتهازيتها بإخفاق ملحوظ في مستوى إنجاز برنامج التحرر الثوري.

إن هذا الإخفاق التاريخي لمشروع الشعبوية العربية في «قوموة»(من قوم) وعلمنة وعقلنة وعي المجتمع العربي ونقله من مرحلة الوعي ما قبل القومي بعلاقاته المبنية على الطائفة والمذهب والدين والمنطقة والعشيرة... إلى مرحلة الوعي القومي والأموي(من الأمة)، ومن علاقات التعايش التقليدي إلى علاقات الاندماج الوطني القومي الأموي هو الذي قاد في الأخير إلى إنتاج الإسلام الأصولي بطبعاته المختلفة، وخاصة في طبعته الراديكالية[1].

ومع اختلافنا مع هؤلاء في تعميمهم عندما يضعون كل النخب في هذا القالب التصوري، لأن تلك النخب التي صنعت المشهد السياسي في تلك الفترة لم تكن كلها على نفس الشاكلة؛ إذ لا ينبغي التشكيك في وطنية وتضحيات العديد من عناصرها ممن ارتقوا إلى سلم القيادة والمسؤولية، على أن هذا الاستثناء لا يلغي أن يكون بعض المنتمين إلى هذه النخب -ممن تسميهم الأدبيات التنظيرية حول الظاهرة الثورية بأنصار الثورة المضادة أو أشباه الثوريين- من أسباب التعطيل والكف التي جعلت تلك التجارب الوطنية تؤول إلى الفشل.

---

(1) محمد جمال باروت، يثرب الجديدة، الحركات الإسلامية الراهنة، ط1 (بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، 1994)، ص 141-177.

- **أزمة مشروع التحديث:** إذا كان التحليل السابق يشرط بعض أسباب الانبثاق الإسلامي بفشل الشعبوية العربية في إنجاز برنامجها في التحرر الثوري، مفسرا هذا الإخفاق بأسباب داخلية متعلقة بطبيعة وخصائص النخبات التي تولت زمام السلطة في تلك الفترة، فإن البعض يضيف إلى تحليله دور بعض العوامل الخارجية في ما منيت به هذه التجارب من فشل، فجابر الأنصاري يؤكد بأن «البديل التحديثي المتمثل في المشروع الوطني أو القومي العصري- بمختلف أشكاله في المجتمعاتالإسلامية-لم يتمكن من تقديم الحل التاريخي النهائي لهذه المجتمعات سواء لأسبابداخلية تتعلق بضعف قدرته على البناء وعلى التجذر العقائدي في ضمير الناس وقناعاتهم، أو لأسباب خارجية تتعلق بشراسة الهجمة التي تعرض لها-خاصةً فيما تعلق بالمشروع الناصري في مصر لما مثله من تحد جدي ضد المصالح الغربية وإسرائيل»[1].

إن تحدي التحديث الذي رفعته الأنظمة في الدول الوطنية بعد الاستقلال ورافعت لأجله معتبرة إياه الطريق لتدارك الفجوة وتحقيق مزيد من الرفاه لجماهير المحرومين قد مني-رغم بعض النجاحات المحدودة هنا وهناك-بإخفاق كبير، فقد عرفت العديد من البلاد الإسلامية صدمات حادة هزت عددا من المسلمات والقناعات لدى نخبها الوطنية؛ ففي تونس أعلن النظام البورقيبي -بعد مدة من التجريب- سقوط التجربة الاشتراكية لأحمد بن صالح الذي عزل واتهم بالخيانة العظمى، وفي مصر تحوّل نظام السادات من الاشتراكية الناصرية إلى الليبرالية، وفي الجزائر جاء انقلاب 19 جوان 1965 معلنا عن «تصحيح ثوري» يعيد النظر في بعض الخيارات الكبرى للدولة والمجتمع مثلما تصورتها ثورة نوفمبر لأن النظام السابق أساء تطبيقها. وهكذا عرفت عديد البلدان العربية والإسلامية أزمة لمشروعات البناء والتحديث السياسي والاقتصادي.. التي أطلقتها بالرغم من تنوع خلفياتها الفكرية والأيديولوجية.

أزمة أو قصور أصاب المشروع التحديثي فلم يقو على تقديم الحل النهائي

---

(1) محمد جابرالأنصاري،«الظاهرة الإسلامية المعاصرة بين أسباب انتشارها..واحتمالات نجاحها أوفشلها»، مرجع سابق.

للمجتمعات العربية والإسلامية في العالم المعاصر؛ إما لضعف في التصور وسوء في التطبيق؛ إذ انطلقت الكثير من التجارب التنموية آخذة بسياسة الإسراع بالتصنيع،والتنمية الاقتصادية كاستراتيجية ذات أولوية قصوى،وقفزت على الكثير من الحقائق التي تنطوي عليها مجتمعاتها، كأهمية الاستثمار الزراعي(باعتبارها مجتمعات زراعية بالأساس)، والتنمية الاجتماعية والثقافية كرافد مهم للتنمية الاقتصادية.أو-وهو الأهم- لأن هذه التجارب والمشروعات لم تستطع كسب الولاء العميق للجماهير الشعبية المستهدفة بها لما انطوت عليه من خلفيات تصدم الموروث وتناجزه، وتتأسس على فكرة أن التنمية والقضاء على التخلف لن يكونا إلا بتجاوز البنية الثقافية السائدة، وإحلال القيم الحديثة محل القيم التقليدية باعتبارها معيقات للتقدم؛ إذ بالقدر الذي تتخلص فيه من قيمها الثقافية، وتعتنق القيم الأوروبية (كقيم مرجعية تقدمية) تحصل التنمية ويحصل التقدم[1].

ولأن الدين والقيم الدينية اعتبرت-تلميحا أو تصريحا، قولا وفعلا- لدى كثير من أنظمة الاستقلال معيقة للتقدم فقد اتجهت كثير منها(أي من هذه الأنظمة) إلى مباشرة سياسات ترمي إلى احتواء المجال الديني وتوظيفه تكتيكيا بحسب رؤاها وتبريراتها(مثال ذلك السياسات العلمانية للنظام البورقيبي، والبومديني والناصري، والبعثي السوري والعراقي..)، وهو ما كان سببا في بروز ردود فعل على هذه التوجهات التي اعتبرت معادية للدين وللموروث الثقافي أو متعارضة معه [*]؛ إذ تحولت عملية التنمية والتحديث (Modernisation) في بعض الأحيان إلى عملية تغريب (Westernisation).

من هذا المنطلق نظر البعض إلى أن ظاهرة الحركات الإسلامية والإحياء الديني هي نوع من رد الفعل على التحديث العلماني «الفاشل» الذي يصدم الهوية ويتحدى المعتقدات الأساسية للمجتمعات الإسلامية، وبالتالي فإن عمليات التحديث كما يقول جون أسبوزيتو

---

(1) انظر في هذا الصدد: الطاهر سعود، التخلف والتنمية في فكر مالك بن نبي، ط1 (بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، 2006).

(*) يمكن في هذا السياق أن نقرأ ردود أفعال بعض شيوخ جمعية العلماء في الجزائر (بيان 1964 الذي أصدره الشيخ الإبراهيمي، كتابات عبداللطيف سلطاني...

لم تؤد إلى علمنة مطردة وإنما كانت عاملا رئيسيا في إحياء الإسلام في المجتمعات الإسلامية. وعلى هذا الأساس وجدنا كثيرا من الباحثين[1] يتحدثون عن العلاقة الارتباطية بين الحداثة والأصولية معتبرين الأولى سببا للثانية، فالأصولية بحسبهم هي رد فعل على الحداثة وفي الوقت نفسه هي نتيجة لها، فالأصولية تظهر-برأيهم- كأيديولوجيا بديلة ذات دوافع ورموز دينية في إطار الصراع مع الخطاب الأيديولوجي للحداثة المنظور إليه كخطاب يهدد القيم والبنى الثقافية الأصلية.

- **غياب الديمقراطية، واستشراء الاستبداد في المجال السياسي:** يلجأ البعض في تفسيرهم لظاهرة انبثاق وصعود الحركات الإسلامية إلى ربطها بمعطى أساسي هو معطى الديمقراطية بما هي حرية في التفكير وإبداء الرأي والمبادرة، وبما هي إقرار بالاختلاف والتمايز واعتراف بالآخر... ولما كان من المعروف أن أنظمة دول الاستقلالات نشأت على أساس الشرعية الثورية والتاريخية فقد نظرت إلى قضية الديمقراطية كقضية ثانوية لا ترقى-في سلم الأولوية والأهمية-إلى مصاف القضايا الكبرى. لهذا جرى تبرير بعض المسلكيات في إدارة شؤون الدولة والمجتمع بحجج مختلفة كبناء مؤسسات الدولة الوليدة والخروج من التخلف وتحقيق القفزة التنموية.. ولذلك لم تلتزم النخبات الحاكمة في هذه المرحلة بقضية الديمقراطية، بل إن التعددية السياسية كملمح هام من ملامح الديمقراطية تم التضحية بها لصالح خيار الآحادية الحزبية؛ حيث تحولت «جبهات التحرير» و«هيئات التصحيح الثوري» و«مجالس الثورة» و«اللجان العسكرية الانقلابية» إلى هيئات وتجمعات بديلة للأحزاب والجمعيات السياسية التي كان من المفترض في إطار دمقرطة النظام والحياة السياسية الرجوع إليها، أما في بعض النظم العربية التي خبرت التعدد السياسي فقد تم الاحتفاظ بهذه التعددية ولكن ذلك لم يتجاوز العملية الديكورية، والاستعراض المظهري. إن هذا المسلك مع التعددية ومع القضية الديمقراطية يبين حالة التوجس والخوف في أنظمة الدول الوطنية؛ فقد تم النظر إليها مثلما يقول سعد الدين إبراهيم «نظرة ريبة وشك مخافة أن تكرس الانقسامات الاجتماعية الداخلية (القبلية

(1) انظر في هذا الصدد: فريدمان بوتتر، «الباعث الأصولي ومشروع الحداثة»، مرجع سابق، ص 34 وما بعدها، وأيضا: جون أسبوزيتو، التهديد الإسلامي خرافة أم حقيقة، مرجع سابق، ص 27-28، وأيضا: أوليفييه روا، تجربة الإسلام السياسي، مرجع سابق، ص 55.

والسلالية والدينية واللغوية والجهوية)»[1].

لكن هذا الخوف الذي كان من الممكن تفهمه وقبوله في مرحلة أولى لجهة التضحية بالديمقراطية من أجل مباشرة مهام بناء الدولة الوطنية والنهوض بالتحديات الكبرى ذات الأولوية في البناء الوطني، تحول إلى خط ومسلك في الحكم والسياسة؛ حيث تم تعليق القضية الديمقراطية إلى أجل غير مسمى بحجج جديدة؛ مرة بعدم أهلية الشعوب العربية للديمقراطية لأنها ما زالت غير مهيئة نتيجة لضغط الولاءات العشائرية والمذهبية، وأعداد الأميين الكبيرة... ومرة باستخدام وسائل الدعاية والإعلام في إثارة مخاوف الناس من أي منافس على السلطة ومن أي تيار سياسي بديل، وتصوير هذه البدائل على أنها يمكن أن تفضي إلى حكم شيوعي دموي، أو إلى دكتاتورية إسلامية ونظام حكم ثيوقراطي متعصب، أو إلى نظام ليبرالي فوضوي ضعيف يؤدي إلى الصراع والحرب الأهلية؛ ومرة بافتعال أزمات خارجية تستخدمها بغرض التعبئة السياسية وصرف الأنظار عن الإخفاقات الداخلية، وعندما لا تفلح هذه الأساليب الدعائية فإن الوسيلة الناجعة هي اللجوء إلى استخدام وسائل القمع المباشر[2].

إن التأمل في التجربة السياسية العربية والإسلامية يبين -إذا ما استثنينا بعض الممارسات الديمقراطية الخاطفة هنا وهناك- بأن المجال السياسي كان مقفلا، وأن كثيرا من النخب الحاكمة تحولت في فترات تاريخية نتيجة ممارساتها في مجال الحكم والسياسة إلى دكتاتوريات وأنظمة استبدادية تضيّق على الحقوق والحريات، وتقصي المعارضات، وتنزع المشروعية عن كل فعل أو مسلك لا يساير أطروحاتها معتبره إياه خروجا عن الإجماع الوطني وتهديدا للوحدة الوطنية المقدسة.

وعندما اقترنت ممارساتها في مجال السياسة بفشل ذريع في تحقيق ما بررت به وأد الديمقراطية من قضاء على التخلف وتحقيق للرخاء الاقتصادي، «وعندما اقترن غياب

---

(1) سعد الدين إبراهيم (ندوة)، تقديمه لكتاب:أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، ط1 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1984)، ص12.

(2) انظر: سعد الدين إبراهيم، «مصادر الشرعية في أنظمة الحكم العربية»، في سعد الدين إبراهيم «وآخرون»، المرجع السابق، ص 403-431.

العدالة في توزيع السلطة باختلال العدالة في توزيع الثروة» اهتزت شرعيتها في نظر جموع المحبطين والساخطين وأصبحت البدائل أمامهم هي «إما التمرد والعصيان والانتفاضات الشعبية أو الحرب الأهلية، وإما محاولات الانقلاب، كذلك عبّر هذا الإحباط عن نفسه في حركات دينية إحيائية»[1]؛ حيث تم استثمار المعطى الديني لتشكيل جبهة مضادة تبشر ببدائلها الاجتماعية مستندة في ذلك إلى مرجعية دينية.

بقي أن نشير في الأخير أن بعض الكتابات التي تفسر الظاهرة الإسلامية من منظور سياسي تعطي لعوامل أخرى غير التي ذكرناها آنفا دورها وتأثيرها في انبثاق وتوسع الحركات الإسلامية؛ فبعضهم يتحدث عن التشجيع الذي لقيه التيار الإسلامي في السبعينيات والثمانينيات من قبل بعض الحكومات العربية لتقويض الحركات اليسارية والحد من فعاليتها (وهو ما حصل مثلا في المغرب وفي مصر على عهد السادات...)، وبعضهم يتحدث عن علاقة ارتباطية بين الحركات الإسلامية وأموال البترودولار وتشجيع حكومات دول الخليج وعلى رأسها المملكة العربية السعودية واحتضانها للعديد من الحركات الإسلامية، وبعضهم يتحدث عن جملة من الأحداث السياسية التي وقعت هنا وهناك في مركز وعلى تخوم العالم الإسلامي (الحرب بين بنغلاديش وباكستان 1971/1972، والحرب اللبنانية 1975، الصراع العربي الإسرائيلي، أحداث ماليزيا في 1969...)[2]، إلى غير ذلك من التبريرات التي لا تنتهي. وبالتالي تحاول هذه الكتابات أن تبحث عن كل ما يمكن أن يكون سببا مباشرا أو قريبا، منفردا أو مجتمعا مع عوامل أخرى لتفسير هذه الظاهرة.

3.2.2 - **المنظور السوسيو-اقتصادي**: تعد المقاربة السوسيو-اقتصادية لظاهرة الانبثاق والتوسع الحركي الإسلامي من أكثر المقاربات شيوعا في الكتابات المهتمة بالحركات الإسلامية، وتنطلق هذه المقاربة من مسلمة ضمنية-وهي مسلمة تستبطنها

---

(1) سعد الدين إبراهيم، المرجع نفسه، ص 13.

(2) انظر في هذا الصدد: محمد عابد الجابري، «الحركة السلفية والجماعات الدينية المعاصرة في المغرب»، في: إسماعيل صبري عبدالله «وآخرون»، مرجع سابق، ص 229-230، وأيضا: انفير بويكر، «الإسلام السياسي: مقاربات نقدية»، مرجع سابق، وأيضا: جيل كيبل، جهاد، انتشار وانحسار الإسلام السياسي، مرجع سابق، ص 93- 194، وأيضا: تركي علي الربيعو، الحركات الإسلامية في منظور الخطاب العربي المعاصر، ط1 (الدار البيضاء-المغرب: المركز الثقافي العربي، 2006)، وخاصة الفصل الأول والثالث والرابع. وأيضا: خالد عمر أبو العينين، حماس، حركة المقاومة الإسلامية، جذورها-نشأتها-فكرها السياسي، ط1 (القاهرة: مركز الحضارة العربية، 2000)، ص 22-25، وأيضا: حسن حنفي، الدين والثورة في مصر، مرجع سابق، ص 98 وما بعدها، وأيضا: Op;Cit. ،Le Fondamentalisme Islamique، John. Esposito.

جميع العلوم الإنسانية وعلى رأسها علم الاجتماع- تلح علىدور العوامل الموضوعية في ظهور الحركات الاجتماعية، وعلى رأس هذه العوامل الموضوعية التي كثيرا ما يتم التركيز عليها العوامل الاقتصادية والمادية.

إننا نرقب في إطار التفسير السوسيو-اقتصادي تنويعات نظرية متكثرة تتعدد بحسب الباحثين وكذا أطرهم الفكرية والأيديولوجية التي يَصدُرون عنها والمستخدمة لديهم كنظارة لرؤية الواقع المدروس؛ كما تتعدد بحسب الموضوع والحالة المدروسة، فإما أن تكون الحالة جزئية متعلقة ببلد ما؛ حيث يتم استصحاب ظروف البلد التاريخية والميزات القطرية لهذه الحالة، أو أن تكون شمولية-تطمح إلى الخروج باستنتاجات لتفسير الظاهرة في عمومها- تتجاوز المحلي والقطري إلى مجال أوسع (حركات شرق أوسطية، مغاربية..).

إن الحركات الإسلامية وفق هذه المقاربة إجمالا هي منتوج أزمة، ولا يتم رؤيتها والاقتراب منها إلا ضمن هذا السياق والجو المأزمي الذي يقود-برأي الباحثين- إما إلى إيجاد الشروط الكفيلة بنشوء الظاهرة في حالة عدم وجودها، أو إلى توفير الشروط المناسبة لتوسعها وانتشارها في حالة وجودها الكامن، فالبيانات والمعطيات التي يستصحبها أنصار المقاربة السوسيو-اقتصادية ويسعون إلى تفصيلها (وصفا وتحليلا وتركيبا واستنتاجا..) يُنظر إليها دائما على أنها العامل السببي المنتج للظاهرة.

يتجه بعض من يتبنى هذه المقاربة إلى التشديد على دور الإخفاقات التنموية وفشل برامج التنمية والتحديث التي باشرتها الدول العربية والإسلامية بعد مرحلة الاستقلالات في الوصول إلى الرقي المجتمعي الموعود؛ حيث تبرز الحركات الإسلامية تبعا لهذه الرؤية كرد فعل على الإحباطات الاقتصادية والاجتماعية الحاصلة، فهي من هذه الزاوية حصيلة الشعور بخيبة الأمل للطبقات والشرائح الاجتماعية التي كانت تنتظر وتأمل -تبعا للوعود بالقفزة والوثبة الاقتصادية- في تحسين أوضاعها الاقتصادية والاجتماعية، ونظرا لأن ذلك لم يحصل فإن هذه الحركات تصبح -كما يقول روا- ملاذا يجمع أولئك الذين أغفلهم التحديث الفاشل؛ إذ تعمد هذه الأخيرة إلى تعبئتهم حول أسطورة العودة إلى الأصالة الإسلامية[1]. كما أن ثمة مواقف أخرى تربط تخلّق الظاهرة وانتشارها بجملة من المتغيرات

(1) أوليفييه روا، تجربة الإسلام السياسي،مرجع سابق، ص 186.

والظواهر السوسيو-اقتصادية التي نجمت عن برامج التنمية والتحديث، أو تزامنت مع التوسع في تطبيق هذه البرامج؛ ويجتهد عديد الباحثين في إبراز هذه التغيرات الطارئة، وكذا شرائح الجماهير التي كانت موضوعا لها؛ فمن حيث التغيرات يتم التركيز أساسا على:

- **ظاهرة النزوح الريفي نحو المدينة**: من حيث هي نتيجة وسبب في آن واحد؛ إنها نتيجة للبرامج التنموية التي تم إطلاقها في العديد من البلاد العربية؛ حيث أصبحت المدن والمراكز الحضرية -جراء استفادتها من الحصة الكبرى لهذه البرامج- بمثابة المواقع الأساسية وأماكن فرص العمل والمعيشة، وهكذا تحولت إلى مراكز استقطاب تجتذب إليها اليد العاملة.

ولأن الريف لم يلق الاهتمام الكافي من هذه البرامج من منطلق أولوية الصناعي على الزراعي فإنه سيتحول إلى فضاء طارد للساكنة ولليد العاملةالزراعيةبما أدى إلى انهيار النشاط الزراعي المتركز أساسا في الريف أو انحساره لحساب النشاط الصناعي المتركز بالمدن والمراكز الحضرية الكبرى. وكنتيجة، تناسلت ظاهرة جديدة هي ظاهرة النزوح والهجرة الداخلية لأعداد غفيرة من اليد العاملة الفلاحية مُستَقطَبَة بفعل الجذب الذي بدأت تمارسه المدينة، بما قد تتيحه من إمكانيات الترقي الاجتماعي والاقتصادي. ولم تتوقف عملية الهجرة نحو المدينة على فئات الفلاحين المُسغبِين الذين أصبحت أريافهم مناطق طاردة بفعل إهمال النشاط الزراعي، بل تعدى الأمر ليشمل-كما هو الأمر في الحالة الجزائرية مثلا-حتى هجرة «وانتقال البرجوازية الصغيرة من الريف إلى التمركز في المدن، واغتنام فرص التسيب والفراغ الناجمين عن هجرة الرأسمالية الاستيطانية للحلول مكانها في القطاعات الإنتاجية المدينية الأكثر مردودية من الإنتاج الزراعي»[1].

وعندما غصت المدن والمراكز الحضرية بجموع النازحين وتجاوزت أعدادهم طاقاتها الاستيعابية ووصلت إلى حدود غير مقبولة كانت النتيجة هي تشكل أحزمة من السكنى في أطراف وضواحي المدن، امتدت فيها أحياء ومباني الصفيح وانتشرت بها كافة

---

(1) علي غربي، «واقع التنمية في الجزائر: دراسة سوسيولوجية للصراع الصناعي»، في سليمان الرياشي «وآخرون»، الأزمة الجزائرية الخلفيات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، ط1 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1999)، سلسلة كتاب المستقبل العربي (11)، ص326.

أشكال السكنى العارضة الهشة التي تفتقد إلى أدنى شروط الحياة الكريمة. وهنا وجدت جموع النازحين نفسها إزاء وضعية اجتماعية واقتصادية مأساوية، فالحلم بالظفر بمنصب عمل قار وأكثر مردودية مادية تحول لدى عشرات النازحين الجدد نتيجة تشبع سوق العمل إلى بطالة شبه دائمة ازدادت اتساعا عندما بدأت المشاريع التنموية تعرف أولى إخفاقاتها.

أما شرائح الفقراء النازحين من الريف والراغبين في حياة أفضل، والطامحين إلى تحسين وضعيتهم الاجتماعية فغالبا ما واجههم إحباط شديد «جراء حقائق الفقر المعششة في المناطق الحضرية العشوائية»[1]، فإلى جانب شبح البطالة ونقص المساكن المؤهلة وقلة الخدمات الصحية والتعليمية، وانعدام أو شح المرافق الضرورية للحياة، وجد هؤلاء أنفسهم في فضاء إيكولوجي أشبه بمحاشر للبشر منه إلى فضاء مديني يمكن أن يحيا فيه إنسان. والأهم من كل ذلك هو ما تعرض له هؤلاء من صدمة ثقافية نتيجة حداثة عهدهم بالمدينة بما هي مجال لقيم ورموز ومعاني وعلاقات من طبيعة تفترق عن نظيرتها في الريف، ذلك أن خسارة المنطقة الأم؛ أي خسارة القرية والبلدة والروابط العائلية الممتدة والقيم التقليدية-التي تشكل قاعدة السلوك ومعيار النظر إلى الأمور- غالبا ما تكون مصحوبة بصدمة الحياة الحضرية وثقافتها وأخلاقياتها المتغربة[2].

- **التهميش الاجتماعي:** قد يقودنا الاستنتاج السابق إلى الوقوع في مغالطة هي أن ساكنة المدينة هم أناس محظوظون، فالمدينة نظريا هي فضاء ترسم فيه كل السياسات وتتجسد فيه كل المشاريع، غير أن واقع الحال هو أن المدينة في كثير من البلاد العربية باتت رهينة استقطابي الترييف والتحضير، فمزاحمة الساكنة الجدد ذوي الأصول الاجتماعية الريفية، على الفضاءات المدينية وعلى الموارد، وعلى بعض الامتيازات التي كان من الممكن أن تتيحها المدينة خنق هذه الأخيرة من الناحية الديمغرافية والاقتصادية، وجعل ساكنتها الأصليين أكثر قابلية للانحدار الاجتماعي وخاصة للطبقات الوسطى والوسطى الدنيا أو الفقيرة منهم.

---

(1) جون أسبوزيتو، التهديد الإسلامي خرافة أم حقيقة، مرجع سابق، ص 43.

(2) المرجع والصفحة نفسهما، وأيضا: ريتشارد هرير دكمجيان، مرجع سابق، ص 28.

كما أن عقودا من التجريب التنموي لم تقد إلى إرساء دعائم العدالة الاجتماعية، وتحقيق التوازن بين الانتظارات الشعبية والاستجابات الفعلية، بل بالعكس تعمقت التباينات الاجتماعية وازدادت حدة الفوارق الطبقية؛ بما عمق الهوة بين الفئات والطبقات الاجتماعية التي تكوّن النسيج الاجتماعي للمجتمع؛ إذ حظيت بعض الطبقات التي تستمد قوتها وحضورها من المشاركة في سلطة الدولة كالبورجوازية الإدارية (المدنية والعسكرية)، وكذا البورجوازية التجارية والصناعية بالامتيازات المتاحة، بينما تأثرت طبقات أخرى وازداد تهميشها؛ حيث انقسم المجتمع بين كتلة من السكان المتمتعين بامتيازات وحضوة اجتماعية واقتصادية نتيجة تموقعهم في نظام الإنتاج، وبين كتلة كبيرة مكونة من الطبقات الدنيا في التدرج الاجتماعي، ومن فئات اجتماعية أخرى من المهمشين والمحرومين والفقراء المسغبين.

- **انسداد آفاق الاندماج في وجه مجتمع المتعلمين:** أدت برامج تعميم التعليم وديمقراطيته ومجانيته التي باشرتها كثير من البلاد العربية والإسلامية لتعزيز مشاريع التحديث الاقتصادي إلى قفزة كبيرة في هذا الميدان؛ حيث تقلصت النسب العامة للأمية بين الجنسين، وارتفعت أعداد المتمدرسين في مختلف المراحل التعليمية بما فيها مرحلة التعليم الجامعي، غير أن هذه القفزة الملاحظة في الميدان التعليمي من حيث أعداد الخريجين وحملة الشهادات اصطدمت على صخرة سوق العمل التي بدأت تضيق شيئا فشيئا عن استيعاب تلك الأعداد المتزايدة، بما قلص حظوظ تأمين المستقبل، وآفاق الحراك الاجتماعي الصاعد. كما أدى تخلي الدولة في مرحلة لاحقة وتحلّلها من التزامها بتعيين الخريجين -مثلما كان الأمر في السابق- إلى معاناة قطاعات واسعة منهم-سواء كانوا من الشباب الذين رمت بهم الهجرة الريفية إلى ضواحي وأطراف المدن، أم من أبناء الطبقات الوسطى المدينية-من البطالة أو لجوئهم إلى ممارسة أعمال هامشية غير مشبعة وغير محققة للذات الأمر الذي ضاعف في أوساطهم مشاعر عدم الانتماء والاغتراب[1].

---

(1) سمير نعيم أحمد، «المحددات الاقتصادية والاجتماعية للتطرف الديني»، في عبدالباقي الهرماسي «وآخرون»، الدين في المجتمع العربي، مرجع سابق، ص 225، وانظر أيضا: جيل كيبل، جهاد انتشار وانحسار الإسلام السياسي، مرجع سابق، ص 84 وما بعدها.

هذا عن التغيرات وبعض مفاعيلها ومفرداتها المولدة للظاهرة والتي يتوسل بها أنصار المقاربة السوسيو-اقتصادية بغرض فهم الظاهرة وتفسيرها، أما شرائح المجتمع التي تشكل موضوعا وهدفا شديد التأثر بهذه الأوضاع، فهم-بحسب كثير من الباحثين- مجموعات مخصوصة من الأفراد والكتل الاجتماعية نتيجة لأوضاعهم الاجتماعية والاقتصادية وتركيبتهم النفسية وخصائصهم العمرية ومستواياتهم التعليمية ونوعية ما يشغلونه من وظائف يصبحون أكثر ميلا لأفكار الحركات الإسلامية وأكثر قابلية إلى الانضمام إليها. ويتم عادة الحديث عن الشباب والطبقات الوسطى المدينية وخاصة صغارالمنتجين، والفئات المهمشة من القادمين من الريف والوافدين حديثا على المدن والعناصر الوطنية التقليدية[1].

أما عن أسباب انجذاب هذه الفئات الاجتماعية والاقتصادية إلى الحركات والتيارات الإسلامية فإن تعليلات الباحثين تتنوع لكنها تتقارب؛ فأسبوزيتو يرى أن هؤلاء الذين جرفهم تيار الغربة والتهميش من تلك الفئات يجدون في حركات الإحياء الديني مرساة أمان وشعورا بالمعنى والأمن، فالرسائل التي توجهها لهم هذه الحركات تقدم -برأيه-بديلا أكثر ألفة يتسق مع تجربتهم ويتعرف على مشكلاتهم ويقدم لها حلولا مشرقة[2]. وهو نفس ما أكده جيل كيبل عندما تحدث عن الأدوار الخدمية والاجتماعية التي تنهض بها هذه الجماعات لصالح فئات الشباب ومهمشي المدن وساكنة الأحياء الشعبية الفقيرة؛ إذ من اضطلاعها بهذه الأدوار تكسب ولاء هذه الفئات وتحظى بتعاطفها، ويصور لنا كيبل كيفية انغراس تلك الجماعات في هذه الأوساط-حيث تقوم بأعمال يفترض أنها من اختصاصات المؤسسات

(1) انظر في هذا الصدد: ريتشارد هرير دكمجيان، مرجع سابق، ص 80 وما بعدها، وأيضا: سمير نعيم أحمد، المرجع السابق، ص 226-230 وفي المقال تلخيص لنتائج عديد الدراسات المنجزة حول بعض الجماعات الإسلامية في مصر تبرز خصائص المنتمين إلى هذه الجماعات، وأيضا: محمد عبدالباقي الهرماسي، «الإسلام الاحتجاجي في تونس»، في: إسماعيل صبري عبدالله وآخرون، الحركات الإسلامية في الوطن العربي، مرجع سابق، ص 249-299. وأيضا: عبد الطيف الهرماسي، الحركة الإسلامية في تونس، مرجع سابق، ص 80-90.وأيضا: رياض الصيداوي، في سوسيولوجيا الإسلام السياسي: الجزائر نموذجاً أي دور للطبقة المتوسطة للمهمشين للريف أو المدينة في صمود وهبوط الاحتجاج الديني».

(en ligne) Consulté le: 2007/03/14، متوفر على: http://www.azzaman.com/azz/articles/2002/01/01-18/a99468

وأيضا:حيدر إبراهيم علي، «إشكالية الحركةالأصولية في الوطن العربي في ظل العولمةدراسة في فكر سمير أمين».

(en ligne). Consulté le: 2008/05/31، متوفر على: http://www.sudanyat.org/vb/showthread.php?t=5613.

(2) جون أسبوزيتو، مرجع سابق، ص 35.

الرسمية للدولة- قائلا «قبل أن تظهر مراكز البوليس والعُمَد في هذه الأحياء الجديدة تتعالى المساجد...ثم تشفعها الجمعيات الخيرية والتعليمية التي تهيكل الحياة المتحدية...فمن جنوبي طهران.. إلى غيشيكوندو استانبول إلى مقابر القاهرة (مدينة الأموات) إلى أحياء الجزائر الصفيحية بدأت شبكات المبرة والتعاون تلعب دورا أساسيا في تأطير الأهالي»[1].

أما دكمجيان فيعطي في بحثه حول الأصولية شرحا أكثر تفصيلا لأبرز الخصائص الوظيفية التي يعتقد أنها تميز حركات الانبعاث الإسلامي المعاصر، وتشكل أحد نقاط جاذبيتها وقدرتها على الإغراء واستقطاب الأتباع، فهو يرى أن الأصولية الإسلامية كأيديولوجيا تمنح المنسلكين ضمنها مجموعة من المزايا؛ فهي تضفي إحساسا بالهوية والانتماء لدى أولئك المقتلعين(إراديا)من جذورهم، ولدى الأفراد الشاعرين بالعزلة والاغتراب من الذين فقدوا روابطهم الاجتماعية والروحية، فهي بهذا تمنحهم إحساسا بالأخوة بين مجتمع (بديل) من المؤمنين، كما تمنحهم قدرة على بلورة صيغ جديدة لمواجهة البيئة الصعبة بتحويلها للتصورات الاعتقادية التي تشيعها بين الأتباع إلى واقع ملموس يتجسد في صور من التعاون والتكافل في مختلف الأوضاع الاجتماعية؛ كتقديم الرعاية الصحية والمساعدة المالية. ويمكن أن تتحول هذه الأيديولوجيا في حالات إشعاعها الخارجي إلى مذهبية للاحتجاج ضد الظلم الاجتماعي والسياسي، أو إلى قناة للحركة السياسية تعِد في النهاية بتغيير المجتمع[2].

ومن المهم التنبيه ونحن بصدد تفسير أسباب إقبال تلك الشرائح الاجتماعية على الحركات الإسلامية إلى بعض المواقف النظرية الأخرى التي تضع الظاهرة الإسلامية -وهي تفسّرها- على نفس السوية والخط الذي توضع وتعالج عبره ظواهر إنسانية أخرى؛ أي حين توضع ظاهرة الحركات الإسلامية في موضع الظاهرة المرضية والمعلولة؛ إذ من المثير للانتباه حقا أن يعالج بعض الدارسين ظاهرة انتشار الحركات الإسلامية مثلما يعالج ظاهرة انتشار استهلاك الحشيش والمخدرات، على اعتبار أنهما رد فعل واستجابة مزدوجة على وضع مأزوم، فما دام الوضع بتلك المواصفات السلبية فإن مواجهته تقع بين جملة من الخيارات، فإما أن يلجأ هؤلاء المقهورون (من فئات الشباب ومن مهمشي

(1) جيل كيبل، يوم الله، الحركات الإصولية في الديانات الثلاث، مرجع سابق، ص 43.

(2) ريتشارد هرير دكمجيان، مرجع سابق، ص 85 وما بعدها، وص 242.

المدن وساكنة الأحياء الصفيحية...) إلى المخدرات، أو أن يرتموا في أحضان الجماعات الإسلامية»[*]. من الغرابة حقا أن توضع الحركات الإسلامية على طرف كملجأ لهؤلاء، ويوضع على الطرف الآخر تعاطي الحشيش والمخدرات أو المرض العقلي، فتصبح إرادة معرفة هذه الظاهرة ودراستها وتفسيرها أشبه بمعالجة أية ظاهرة إنسانية معلولة من تلك الظواهر التي يشتغل عليها علماء الاجتماع كظواهر الانحراف والعنف والانتحار والإجرام.

إن هذا التوجه في مقاربة الظاهرة الإسلامية مثلما أكد غير واحد من الباحثين مرده إلى جملة من المتضمنات الفكرية والأيديولوجية التي تفعل فعلها في هذا الصدد؛ بحيث تحجب رؤية الظاهرة على حقيقتها، فالعديد من هذه الدراسات العربية والغربية تنطلق من إشكالية جوهرية في تناولها لكل ما له صلة بالدين. فالرؤية الغربية مثلما أوضح عبدالوهاب الأفندي وبرهان غليون تقف في نظرتها إلى الدين موقف الاستغراب من كيفية ظهور الأوهام الدينية وانتشارها، وبالتالي فهي تجتهد في البحث عن تفسير إكلينيكي لاستمرار التمسك بالدين لكونه ظاهرة مرضية، على اعتبار أنها تؤسس رؤيتها على مسلمة أن العلمنة هي الظاهرة الطبيعية الملازمة للمجتمعات المعاصرة، وأن السير الموضوعي للتاريخ سوف يقود إلى القضاء المبرم على الدين ومكانته في الضمير الجمعي ليصبح في أحسن الأحوال شأنا خاصا. على هذا الأساس يُنظر إلى عودة الدين أو ما هو على صلة به على أنها عودة لظاهرة مرضية، بمعنى أن سير المجتمعات الإسلامية في الاتجاه المعاكس (لمضمون هذه الفرضية) هو حالة مرضية تحتاج إلى البحث في عللها شأنها في ذلك شأن البحث في أسباب انتشار جرائم العنف، أو تعاطي المخدرات بين الشباب في الأحياء المتخلفة. وهو سوء تأويل متأت كما يرى غليون من خطأ توحيد فكرة انحسار الفكر الديني مع فكرة حتمية زوال الدين أو تلاشيه بوصفه نموذجا عتيقا للتفكير تجاوزه العلم[1].

(*) في إجابته عن الكيفية التي يمكن أن يواجه بها الشباب المهمش الأوضاع المتردية يضع سمير نعيم أحمد مجموعة من الاحتمالات تتراوح بين الهجرة إلى الخارج، أو اللجوء إلى الجريمة، أو إدمان المخدرات، أو المرض العقلي، أو الانتماء إلى جماعات دينية متطرفة؟؟ انظر ذلك في مقاله: «المحددات الاجتماعية والاقتصادية للتطرف الديني»، مرجع سابق، ص 225-226، وانظر أيضا: تركي علي الربيعو، مرجع سابق، ص 31 وما بعدها.

(1) عبدالوهاب الأفندي، «الحركات الإسلامية، النشأة والمدلول وملابسات الواقع»، مرجع سابق، ص 16-17، وأيضا: برهان غليون، «الدين والسياسة في مواجهة تحديات العصر»،مرجع سابق، متوفر على:

http://www.dctcrs.org/s2764.htm.

لذلك نجد عديد الباحثين ممن اضطلعوا بعملية تتبع وتفسير ظاهرة الحركات الإسلامية يصدرون في تفسيرها وتأويلها بناء على هذه الخلفيات الفكرية والنظرية (وهي تذكرنا بدعوة كيبل بضرورة التدقيق في النظارات الفكرية التي ينبغي على الباحث أن يحسن اختيارها كي لا يسيء تأويل الظاهرة[*] ويدمجون في تحليلاتهم للانبثاق والتوسع الحركي الإسلامي بين مجموعة من العوامل يتشابك فيها السياسي بالاقتصادي، والاقتصادي بالثقافي... وهكذا، بالإضافة إلى أن هناك من يذهب منهم في تفسيرها مذهب التفسير السيكولوجي، كما تحضر في دراسات البعض طائفة من هذه العوامل، أو جميعها، مع تغليب وإعطاء الأولوية لواحد منها على البقية. غير أننا في هذا الصدد لا ينبغي أن نغفل النقد الشديد الذي يوجه لهذه المداخل على الرغم من أنها شكلت مواقف نظرية هامة في إرادة المعرفة بظاهرة الحركات الإسلامية وزيادة فهمنا لها رغم ما تنطوي عليه هذه الأخيرة من الصعوبة والتعقيد.

من جملة هذا النقد أن المسلك الذي يستصحب مقولة العوامل المادية-وهي في الأصل فكرة ماركسية وجدت صداها وطريقها إلى التفكير الغربي المحافظ، وأصبحت تشكل العصب التفسيري في كثير من الدراسات المتمحورة حول موضوع الحركات الإسلامية- لا يقدم لنا تفسيرا عن أسباب إقبال كتل جماهيرية على الحركات الإسلامية في نفس الظروف التي تتوجه فيها كتل جماهيرية أخرى إلى حركات يسارية أو يمينية تحمل أيديولوجيات متخالفة؟ بل لا يقدم لنا تفسيرا عن أسباب إقبال تلك الكتل الجماهيرية على واحدة من الحركات الإسلامية الموجودة على الساحة دون غيرها ممن تتقارب معها أيديولوجيا[**]، لذلك نتساءل هل يمكن أن ننسب ذلك إلى عوامل سياسية أو اقتصادية.. أم يمكن أن نتحدث هنا عن عوامل أخرى مسكوت عنها أو لا مفكر فيها وتحتاج أن نبحثها كي لا نخطئ في تأويل الظاهرة؟ كأن نتحدث مثلا عن الوعي والقناعة بالأفكار التي تطرحها هذه الحركات ورؤاها وتصوراتها للكون والحياة والإنسان... من دون السقوط في تأويل هذا

(*) جيل كيبل، يوم الله، الحركات الأصولية في الديانات الثلاث، مرجع سابق، ص 11.

(**) كمثال على ذلك تصويت الجزائريين لصالح جبهة الإنقاذ بغالبية الأصوات في حين لم تحصل حركتا النهضة وحماس رغم ما تتقاسمانه مع الجبهة من القواسم المشتركة إلا على تأييد بسيط من الهيئة الناخبة الجزائرية.

التعاطف أو هذه القناعة بالاعتبارات المادية أوالمصالح الشخصية أو الطبقية، وكما يقول السوسيولوجيون إن الأرقام لا تحكي القصة كاملة يمكن القول كذلك إن الاعتبارات المادية وحدها لا تحكي دائما القصة كاملة.

من هنا فإن الاقتصار على التفسير العاملي مثلما يرى البعض؛ أي تفسير الظاهرة بالرجوع إلى نظرية العامل الواحد شيىء تجاوزته وتخطته العلوم الاجتماعية والإنسانية المعاصرة، «فمثل هذا التفسير لا يمكن وصفه بأقل من أنه تفسير تبسيطي للأمور يفضل أن يمسك بالظاهرة الخطيرة من أقرب جوانبها وأكثرها شيوعا وسهولة... لكونه يتجاهل عوامل كثيرة أخرى قد تكون أعمق تأثيرا وأشد خطورة»[1]. ومن المزالق الممكن تسجيلها على هذا المسلك في مقاربة ظاهرة الحركات الإسلامية تلك المسلمة الضمنية التي يحيل إليها التفسير العاملي، وهي القول بظرفية الظاهرة. فالبعض من الدارسين ذهب في هذا الاتجاه مذهب التأكيد بأن الظاهرة ستزول بزوال الظروف التي ساعدت على ظهورها. يقول الجابري وهو صاحب هذه الدعوى منطلقا من الحالة المغربية «وإذا كانت هذه العوامل الظرفية (ويقصد الظروف الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية كما خبرها المغرب الأقصى فترة الستينيات والسبعينيات) تفسر جانبا كبيرا من الظاهرة، فإنها أيضا تكشف عن جزء كبير مما يشكل طبيعتها: أعني كونها ظاهرة ظرفية، مثلها مثل الظروف التي ساعدت على ظهورها»[2]، وهو قول تناجزه الشواهد الواقعية ذلك أننا نشهد توزعا وتوسعا أفقيا وعموديا للظاهرة في مختلف مجتمعات العالم الإسلامي، واكتساح هذه الحركات للساحات الاجتماعية والثقافية وخاصة السياسية يبدو واضحا من تركيا إلى المغرب، ثم كيف نفسر حضور هذه الحركات بمختلف أشكالها وأنواعها عبر محور المغرب-أندونيسيا برغم التباينات والاختلافات في الظروف الاقتصادية والاجتماعية والثقافية..؛ بحيث أننا

---

(1) علي ليلة، التيار الإسلامي بين التأييد والمعارضة قراءة في الصحافة المصرية، الكتاب الخامس من تقارير التراث والتغير الاجتماعي، ط1، (القاهرة: مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، 2002)، ص 159.

(2) محمد عابد الجابري، «الحركة السلفية والجماعات الدينية المعاصرة في المغرب»، مرجع سابق. ص231، ويذهب روا في كتابه تجربة الإسلام السياسي(Lechec de Lislam politique) بناء على تحليل خاص إلى أن مآل الإسلام السياسي إلى أفول، انظر أيضا نقدا لهذه الفكرة في: فرانسوا بورغا، الإسلام السياسي صوت الجنوب، ص 365-370، وأيضا:

(François Burgat.Les non-dit du declin islamiste.(en ligne ،2007/11/22، Consulté le، Disponible sur http://www.elmandjra.org/burgatesprit_2001.htm.

لا نعرف بلدا واحدا من البلدان الواقعة على هذا الخط لا توجد به حركة أو تنظيم إسلامي يناضل من أجل تحقيق هدف الأسلمة، فمن مجتمعات الخليج المتخمة ماليا إلى موريتانيا وبنغلاديش التي تعاني مسغبة اقتصادية لا نكاد نعثر على استثناء يلغي هذه القاعدة، بل إن هذه الحركات تجاوزت الفضاء الكلاسيكي للمسلمين أو ما تصطلح عليه المدونة الفكرية الإسلامية بدار الإسلام لتشمل فضاء «دار الحرب»؛ إذ مما أصبح معروفا هو التواجد والحضور المكثف لهذه الحركات ولو بشكلها الجمعوي في مختلف الدول الأوروبية والغربية عامة.

حقيقة لا يمكن أن ننكر دور العوامل الاقتصادية والسياسية... في عملية الانبثاق والتوسع الحركي الإسلامي، إلا أن الاقتصار عليها وحدها يوقعنا في نوع من الحتمية التي يرفضها الواقع الإنساني، ويجعلنا نتساءل هل إذا توفرت ظروف اقتصادية وسياسية مثالية لن نشهد ولادة حركات إسلامية. إن كثيرا من الوقائع تبرز حدود التفسير العاملي ونسبيته، فحركية الواقع الإسلامي تمدنا بالعديد من النماذج الواقعية التي تضع المسلمات التي درج عليها الخطاب العلمي المتأثر بميراث الوضعية الغربية والمشدود دائما إلى التفسير المادي محل مناقشة ومساءلة [*]، ولعل هذا ما نبه إليه القيادي في حركة العدل والإحسان المغربية في مناقشته لهذه القضية مع فرانسوا بورغا؛ حيث قال «إنني أرى أن هذا التفسير فيه شيء من الاستسهال وأنه لا يأخذ في الاعتبار العامل الداخلي، العامل الذاتي، لا يأتي الناس إلى الإسلام بوصفه حلا بديلا لمصائبهم الاجتماعية، إنهم يأتون استجابة لنداء، نداء ينبع من أعماق الروح الإنسانية»[1]، وهو بلا شك ما لا تقر به المناهج الغربية

(*) بناء على ملاحظة محمد حربي حول التركيبة الاجتماعية لتنظيم «الفيس» التي تكشف برأيه مدى انغراس الإسلاميين في كافة طبقات الشعب، يتساءل رياض صيداوي -مؤكدا نسبية التحليل المادي لظاهرة الحركات الإسلامية- عن المصلحة الاقتصادية والاجتماعية التي تدافع عنها الفيسوهي تجمع فئات وطبقات مختلفة ومتنوعة في الآن نفسه، أليس إلحاحنا على العوامل الموضوعية أي الاقتصادية المادية ودورها في ظهور الحركة الإسلامية أمراً مبالغاً فيه؟كما يتساءل أيضا كيف نفسر تواجد بعض الحركات في البلدان الخليجية الغنية بنفطها وبدخلها الفردي الخام؟ وما هي الدوافع التي تدفع بملياردير سعودي كأسامة بن لادن للتضحية بكل شيء في حياته من أجل القضية الإسلامية. انظر ذلك في:رياض الصيداوي، «في سوسيولوجيا الإسلام السياسي: الجزائر نموذجاً...»،مرجع سابق.

(1) فرانسوا بورغا، المرجع السابق، ص 91، وقد جاء رد عبدالسلام ياسين تعقيبا على كلام للباحث الفرنسي جون فرانسوا كليمون الذي يقول فيه «لكي يصبح الشخص مناضلا في التيار الإسلامي يجب أن يكون قد يئس من الوضع الاقتصادي، وألا يكون لديه إمكانات، وأن لا يكون أمامه فرص عمل».

لأنها تعودت أن لا تتعامل إلا مع ما هو ملموس، وكل ما لا يمكن حسمه بالدليل الواقعي فهو في عرفها «العلمي» غير موجود.

كما أن ما خلص إليه ريتشارد دكمجيان في خاتمة دراسته حول الأصولية الإسلامية -وهي تعد من أقدم الدراسات حول الظاهرة- يدعم هذا الموقف؛ حيث يقول «... ليس من المحتمل أن يكون الانبعاث الحالي للإسلام السياسي مجرد ظاهرة مؤقتة أو حركة ثورية تنفيسية... وعلى هذا فإن المنهج الغربي والماركسي في تناول ظاهرة الأصولية من منظور اجتماعي واقتصادي لا يقدم في أحسن الأحوال إلا إجابات جزئية، أما العقيدة الكاملة والالتزام المطلق لدى رجال مثل البنا وباقر الصدر والخميني بالمثل الإسلامي الأصولي فلا يمكن تفسيره بمجرد البحث في أصولهم الطبقية، والتحدي الروحي من الإسلاميين للسلطة لا ينبع في أساسه من المصالح المادية لطبقات بعينها أو للإنسانية ككل وإنما من اليقين المطلق بأنهم أدوات لإرادة الله»[1].

من جملة النقد الشديد المسجل أيضا على تلك التفسيرات -التي لا ترى ظاهرة الحركات الإسلامية إلا كمحصلة لظروف اجتماعية واقتصادية مزرية تتخبط فيها فئات الشباب والقادمين من فلاحي الريف بما حملوه معهم من موروث ميتافيزيقي ومن ثقافة قروية محافظة عندما غزوا المدينة عبر سلسلة نزوحاتهم- أنها ترشح بأفكار مسبقة، وترزح تحت أحكام أيديولوجية تحرّف الفهم السليم للظاهرة، وقد أجملها علي تركي الربيعو -في نقده للتصورات الشائعة في الخطاب العربي المشتغل على الظاهرة، وهو خطاب يعكس في كثير من جوانبه الخطاب الغربي- في عدة نقاط نذكر منها[2]:

- إن القول بأن الحركات الإسلامية تنتشر في الأوساط الريفية لأن الأيديولوجيا التي توجه هذه الحركات هي أيديولوجيا ريفية في عالم مدن قول يحمل في ثناياه نظرة دونية وتحقيرية تحتقر الفلاح وثقافته، وهي مثلما يتضح نظرة مرتكزة في مرجعيتها إلى التقليد الماركسي.

---

(1) ريتشارد هرير دكمجيان، مرجع سابق، ص245.

(2) انظر: تركي علي الربيعو، الحركات الإسلامية في منظور الخطاب العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 36-40 و الصفحات 117-126.

- إن تفسيرا يرد الظاهرة إلى موجات ريفية غزت المدن هو تفسير يحمل في ثناياه نزعة استشراقية تحقيرية للدين الإسلامي-بما أنه يشكل الإطار الفكري والتصوري الذي تمتح منه تلك الحركات أيديولوجيتها- على أنه دين البساطة والبداوة والريف.

- أن الحركات الإسلامية ليست إلا تعبيرا عن صراع تاريخي بين ثنائية ريف-مدينة ولن ينتهي إلا بترييف المدينة، مع ملاحظة أن هذا الخطاب هو مع تمدين الريف عنوة.

إنه أصبح من الواضح-تبعا لما تقدم- ما يمكن أن نرقبه من اضطراب أكاديمي ما زالت تعيشه عملية تأصيل ظاهرة الحركات الإسلامية، فمهما حاولت تلك الجهود زيادة تبصيرنا بالظاهرة وتعميق فهمنا أكثر ببعض إشكالياتها الأساسية فإن هناك بعض الجوانب المظلمة التي تسجل على ما تراكم لدينا من تراث نظري. إلا أن الانتقادات التي وجهت إلى هذه الطروحات النظريةقد أوجد وعيا لدى الكثيرين بضرورة تجاوز ما تنطوي عليه من قصور، وضرورة اعتبارها مواقف من بين المواقف الممكنة والموجودة، فهذا علي الكنز يرى في معرض نقده للفرضيات الشائعة في تفسير ظاهرة الحركات الإسلامية (الفرضية التاريخية والفرضية السوسيولوجية) بأننا «اليوم أمام فشل نموذج التحليل، وأمام اضطراب وقلق الفكر العقلاني،... إنه إخفاق نظري يضع الفكر التحليلي أمام البديل...» ويدعو الباحثين العرب ممن يسميهم منتجي الفكر العقلاني إلى إعادة النظر في المسالك النظرية والمنهجية السائدة في الاقتراب من الظاهرة، والبحث عن بدائل نظرية تتأسس على المعطيات الواقعية للمجتمعات محل الدراسة بعيدا عن الوضعية الموروثة عن الثقافة المسيطرة، لأن هذه الأخيرة -برأيه-ما هي إلا تكرار رديء (أو حتى جيد) لثقافة أو إبداع الآخر (الغرب)[1].

لهذه الأسباب-وغيرها- نادى بعضهم بضرورة تطوير أكثر من مدخل لفهمها، أو الاعتماد على منهج ومنظور تكاملي يضع في اعتباراته كافة العوامل الرئيسة أو الثانوية عند محاولة الاقتراب من الظاهرة بغرض فهمها وتفسيرها[2]، فالظاهرة مثلما هو معلوم هي

---

(1) علي الكنز، «الإسلام والهوية: ملاحظات للبحث»، في: عبدالباقي الهرماسي «وآخرون»، الدين في المجتمع العربي، ص 91-109.

(2) تركي علي الربيعو، المرجع السابق، ص 521، وأيضا: علي حيدر إبراهيم، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، مرجع

ظاهرة مركبة وتوجد على مستويات متعددة يمتزج فيها الوعي واللاوعي، الفكرة والسلوك، العاطفة والعقل، الديني والدنيوي، المبدأ والوسيلة... وبحسب حسن حنفي فإن الوجود المتحقق للظاهرة يمكن أن نرقبه عبر ثلاثة مستويات، الأول منها يتمثل في تلك الأفعال الخارجية التي يمارسها الأفراد المنضوون ضمن هذه الجماعات والحركات، وهذا المستوى هو أقرب إلى حقل السوسيولوجيا، أما المستوى الثاني فيتمثل في الأفكار والنظريات التي يتبناها هؤلاء الأفراد؛ بحيث تشكل نظرتهم ورؤيتهم للعالم، وهي برأيه مجال يدرسه الفلاسفة والمفكرون، بينما يتمثل المستوى الثالث في ما يكمن وراء هذه الأفعال والأفكار من دوافع وبواعث نفسية وتاريخية، وهي مناطق معرفية تدخل في اختصاص علماء النفس والحضارة والتاريخ.

ومع تبني حنفي هذا الفصل التحليلي في رؤيته للمستويات التي تتمظهر فيها الظاهرة فإنه يرى أن تظافر المنهج الاجتماعي مع العرض الفكري النظري والتحليل النفسي والتاريخي سيساعد على فهمها، بشرط الابتعاد عن الرؤية التذريرية (Atomisme) أو التحيز التخصصي الذي يبتسر الظاهرة بالإصرار على قراءتها قراءة أحادية واعتبارها اقتصادية خالصة أو سياسية خالصة أو اجتماعية خالصة[1]. وبشرط آخر أيضا هو الابتعاد عن استصحاب التصورات النمطية الشائعة والأحكام الأيديولوجية المسبقة، ومن هذا الأفق المعرفي يمكن فقط أن نصل إلى فهم سليم لظاهرة الحركات الإسلامية.

في اجتماعيات الحركة الإسلامية

قودنا القراءة المسحية لعديد الدراسات المنجزة حول موضوع الحركات الإسلامية إلى استنتاج بعض المبادئ العامة والتعميمات التي تحكم الظاهرة في شمولها وكليتها بعيدا عن تجسداتها القطرية أو المحلية التي تفرض نوعا من الخصوصية بحكم الانتماء إلى

سابق، ص 34.

(1) حسن حنفي، الدين والثورة في مصر 1952-1981، الأصولية الإسلامية، مرجع سابق، ص 9-10. وانظر أيضا تحليلا هاما لمحمد أركون، «العلوم الاجتماعية أمام تحديات الظاهرة الإسلامية»، في كتابه: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة وتعليق هاشم صالح، ط 3، (بيروت: دار الساقي، 2007)، ص 295-351.

مجتمع معين يفرض خصوصيته على ما ينشأ فيه من حركات باعتبارها أحد إفرازاته، إلا أن التعالي على هذا الخصوصي والمحلي يجعلنا ندرك المتشابه والمشترك بينها والخروج كما ذكرنا بتعميمات تتيح لنا فهما كليا للظاهرة.

لقد تم الاقتراب من ظاهرة الحركات الإسلامية في إطار المقاربة السوسيولوجية من زوايا عديدة فهناك من اهتم بالتعرف على القاعدة الاجتماعية للحركات الإسلامية، وهناك من اتجه إلى معرفة وزنها الحقيقي وقياس مشروعيتها الاجتماعية عن طريق استطلاع موقف الرأي العام، ومعرفة درجة تعبئتها للجمهور، كما حاولت جهود أخرى الاهتمام بالقيام بإحصاءات دقيقة لاستخراج تجلياتها الأكثر بروزا. ورغم أن حجم الأبحاث والتحقيقات المتعلقة باجتماعيات الحركة الإسلامية لا تزال كما يصرح فرانسوا بورغا قليلة، وهو ما يصعّب التأكد بالدقة المطلوبة من أسسها وجذورها الاجتماعية[1] إلا أنه يمكن من خلال استعراض ما هو متوفر منها تسجيل بعض نقاط التلاقي والاشتراك والتقاطع حول ما يمكن تسميته بسوسيولوجية أو اجتماعية الحركة الإسلامية.

ففي هذا الصدد تتجه العديد من البحوث السوسيولوجية وبحوث العلوم السياسية إلى محاولة الوقوف على بعض أبعاد الظاهرة من خلال تتبع مؤشرات تجذرها الاجتماعي والاقتصادي، وكذا الأوساط الحاملة لها، والفئات الاجتماعية الأكثر تأثرا بخطابها، ودرجات حضورها بين الجماهير وبين النخب المثقفة ومدى انغراسها بين مختلف الشرائح والطبقات الاجتماعية والفئات السوسيومهنية، كالعمال والفلاحين والطلبة وفئة النساء...

«كل الدراسات الاجتماعية للإسلاميين تفضي إلى الخلاصات نفسها»[2] بهذه العبارة والتقرير الحاسم حاول أوليفييه روا التأكيد على درجة التقارب بين النتائج التي تتوصل إليها عديد الدراسات الاجتماعية المنجزة حول موضوع الحركات الإسلامية. ومن جهتنا فإن استقراءنا لبعض ما توفر لنا من هذه الدراسات والكتابات يبين لنا حقيقة بأن هناك نوعا من التقارب بينها فيما يتعلق ببعض الخلاصات والنتائج، وفيما يلي بعض التفصيل لذلك.

---

(1) Françoit Burgat, L'islamisme au Maghreb, Op.Cit, p 113.

(2) أوليفيه روا، تجربة الإسلام السياسي، مرجع سابق، ص 55.

تكاد دراسات الحركات الإسلامية تجمع على أن الفئات الشبانية هي أكثر الفئات تأثرا واستجابة لدعوة الحركات الإسلامية، وقد جاءت العديد من التحقيقات الميدانية مصدّقة لهذا المعطى السوسيولوجي، فمن تونس إلى مصر إلى غيرها من البلاد العربية والإسلامية تعتبر فئة الشباب الأكثر انجذابا لهذه الجماعات. في بحث ميداني أنجزه منتصف ثمانينيات القرن الماضي حول بنية حركة الإسلام الاحتجاجي في تونس وخلفيات أعضائها الاقتصادية والاجتماعية بيّن محمد عبدالباقي الهرماسي[1] بأن الحركة الإسلامية هي حركة شابة يستقر متوسط عمر أعضائها في حدود 25 سنة. كما تبرز إحصائية لمتوسط أعمار مؤسسي حركة الاتجاه الإسلامي التونسية بأن نسبة من لم يبلغوا بعد سن الثلاثين(30 سنة) تتجاوز 50٪ من دون أن يمنع ذلك وجود بعض كبار السن من الفئات العمرية الأخرى.

وبالإضافة إلى هذه المعطيات الإحصائية استند الهرماسي لتعزيز بحثه إلى بعض المعطيات الكيفية المتمثلة في إجرائه لمقابلات مع قياديين في الحركة الإسلامية التونسية؛ بحيث جاءت شهاداتهم مؤكدة أن الحركة توجهت في انطلاقتها الأولى إلى كل أفراد وشرائح المجتمع التونسي من دون استثناء، غير أن الذين أثبتوا قابلية وتجاوبا أكبر مع أفكارها هم فئات الشباب من التلاميذ وطلاب الجامعات. أما عن القاعدة الاجتماعية المشكّلة لهذه الحركة فإنها-بحسب ما توفر للدراسة من بيانات-تتركز في القطاعات الريفية، وبين بعض شرائح الطبقات الوسطى من المجتمع التونسي؛ ففي استطلاعه للانتماء الطبقي للمناضلين المنتمين لحركة الاتجاه الإسلامي قابل الباحث بين المستوى التعليمي للمبحوث بمهنة والده فكانت النتائج بحسب العينة المتاحة؛ من حيث المستوى التعليمي فقد تراوح بين: 48٪ من الآباء أميون و27٪ منهم ذوو مستوى ابتدائي و19٪ تلقوا تعليما زيتونيا، أما عن مستواهم المهني فإن 21٪ من المستجوبين كانوا أبناء كوادر متوسطة، و46٪ من أبناء عمال حضريين أو فلاحين، أما 29٪ المتبقون فإنهم ينتمون الى عائلات منكوبة ومعدمة؛ بمعنى أن الأب فيها متوفى، أو هو متقاعد، أو عاجز بدنيا. من هذا التحليل الرقمي يصل

---

(1) محمد عبدالباقي الهرماسي، «الإسلام الاحتجاجي في تونس»، في: الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، مرجع سابق، ص 742-992.

الهرماسي إلى القول بأن نزعة الالتزام الإسلامي تتعلق بشباب متحدرين في غالبيتهم من الفئات الفقيرة للسكان؛ في أحسن الأحوال من أبناء الموظفين ذوي المرتب الشهري، وفي الكثير من الأحيان من العائلات المعدمة. أما العضو الأنموذجي في الحركة فهو تبعا لما سبق شاب تخطى العشرين بقليل، ولد في إحدى المدن الصغيرة في وسط شعبي، وتلقى درجة عالية من التعليم من دون أن يقوده الحراك الصاعد الذي عرفه إلى نكران أصوله.

وهذه النتائج نفسها أكدها استقصاء آخر أكثر توسعا أنجزه الباحث عبداللطيف الهرماسي حول نفس الحركة[1]؛ حيث سجل من خلال العينتين اللتين أتيح له إجراء الدراسة معهما جملة من الملاحظات، فعن طبيعة الفئات السوسيومهنية التي تشكل قاعدة للحركة وجد الباحث أن الحركة منغرسة في قطاع التعليم بصورة رئيسية(60٪ من مجموع أفراد العينة)، وتأتي في مرتبة ثانية من حيث الأهمية فئة الموظفين والإطارات العليا وأصحاب المهن الحرة. لقد استطاعت-بحسب الهرماسي- الفئات المرتبطة بالقطاع التعليمي كقاعدة أساسية للحركة أن تستثمر المنابر المتاحة لها وتعمق صلاتها وأن تمد تأثيرها إلى فئات سوسيومهنية أخرى من موظفين وتجار وأصحاب المؤسسات الصغيرة، لكنها لم تستطع اختراق بعض الأوساط كالبرجوازية الحديثة وفئة العمال إلا في مراحل لاحقة من تبلورها واتساعها. كما يشير الباحث أيضا إلى وجود إقبال نسائي معتبر، مع ملاحظة أن العنصر النسائي المتأثر بالحركة لا يختلف من حيث أصوله وانتماءاته الاجتماعية والمهنية عن العنصر الرجالي. وفي الأخير يخلص الهرماسي إلى أن الحركة الإسلامية لقيت رواجها أساسا في صلب الفئات الاجتماعية المرتبطة بوظيفتي الدراسة والتدريس والمهن الحرة والإطارات العليا والموظفين والتجار، فهي بالأساس تعبّر عن مشاغل قسم من الفئات الوسطى.

في سؤاله من هم مناضلوا الإسلام السياسي المعاصر؟ يجيب روا -تأكيدا لعبارته السابقة- بأن الواقع يمدنا في هذا الصدد بالثوابت نفسها من المغرب الأقصى إلى ماليزيا، فالكوادر القيادية لهذه الحركات تتشكل من مثقفين شباب تلقوا إعدادهم وتأهيلهم في المدارس الحكومية ذات البرامج المتأثرة بالميراث الثقافي والفكري الغربي، أما من حيث

(1) انظر: عبداللطيف الهرماسي، الحركة الإسلامية في تونس، مرجع سابق، وخاصة الصفحات من 80-90.

أصولهم الاجتماعية فهمفي الغالب يتحدرون من أسر حديثة العهد بالتمدن. وفي مرتبة أدنى من الكوادر القيادية يأتي المناضلون وجماهير الإسلام الثورية الذين يشكّلون العمق الشعبي للحركة الإسلامية، وهؤلاء-كما يرى روى-ينحدرون غالبا مما يسميه الانتلجنسيا الرثة؛ أي من شبان أمضوا في النظام المدرسي من الوقت ما يكفي لأن يعتبروا أنفسهم متعلمين، ولكن دون أن يصلوا إلى مرحلة التعليم الجامعي؛ ومن الريفيين حديثي العهد بالتمدين.

إذاً من الوسط المديني ومن الوسط المثقف يُفرز مناضلو الحركات الإسلامية، وفي هذين الوسطين بالذات حققوا -بحسب روا دائما- اختراقهم الاجتماعي؛ أي في الوسط الجامعي وبدرجة أقل في أوساط الجماهير المدينية حديثة العهد بالتمدين والمشكّلة من ملايين الفلاحين الذين نزحوا إلى المدن الكبرى وضاعفوا نتجة ذلك من عدد سكانها، وبالتالي من مشكلاتها. وضمن هذا الفضاء الإنساني -ونتيجة لأن الحركات اليسارية لم تعرف كيف تؤطر هذه النطاقات- جاهد الإسلاميون من أجل إعادة التأهيل المجتمعي لهذه النطاقات، وكسبوها لصالحهم باستحواذهم على مختلف ضروب النشاط والحركة (النوادي الرياضية، الدروس المسائية، المكتبات، المستوصفات...)، وعلى بعض الفضاءات الاجتماعية التي هجرتها أو تخلت عنها الدولة ورجال الدين التقليديون (كالمساجد الشعبية، ضواحي المدن..). بالإضافة إلى ذلك يحاول الإسلاميون توظيف وتجنيد العنصر النسائي في نشاطهم الحركي، وبحسب تعبيره ثمة حضور ونشاطية للنساء في الحركة الإسلامية بشهادة الجميع، لكنه في موضع آخر يعود فيؤكد بأنه مما لا شك فيه أن مكانة المرأة رغم هذا الحضور الحركي لا تزال مكانة ثانوية. ويقر روى أيضا بأن الحركة الإسلامية وعلى امتداد خمسة عقود (منذ عام 1940) تقريبا بالرغم من التطورات والانشقاقات والخلافات، وبرغم تغير الظروف التاريخية لا يزال هناك قالب مفهومي واجتماعيات مشتركة يحكمانها؛ فهذه الحركات هي على الصعيد الاجتماعي وليدة العالم الحديث؛ أي أنها نتاج لعملية التحديث التي عرفتها المجتمعات الإسلامية، كما أن مناضليها والمتعاطفين معها هم شبان ممن أطلقهم النظام التعليمي الحديث، ومن حظي منهم بتكوين جامعي يكون في الغالب من خريجي الكليات العلمية والمعاهد التكنولوجية، في مقابل عدد ضئيل من خريجي المعاهد القانونية والأدبية. أما عن أصولهم الاجتماعية فهم ينحدرون

من عائلات حديثة العهد بالمدينة والتحضر، أو من طبقات وسطى تعرضت للإفقار[1]. ويتفق الباحث الفرنسي(Bruno Etienne) في دراسته حول الإسلاموية الراديكالية (Lislamisme radical) مع بعض الاستنتاجات السابقة؛ حيث يؤكد على أن الإسلاميين هم بصورة عامة نتاج لعملية التعليم المكثف الذي باشرته دول الاستقلالات؛ أي أنهم إفراز للمدرسة الحديثة وأحيانا للمدرسة اللائكية، ويرى أن هناك شواهد كثيرة تتجه كلها لتثبت أن الإسلاميين يتطابقون مع الصيغة الآتية: «دكتوراة + لحية» = شباب ديناميكي وحامل شهادات(PHD + barbe = jeunes، dynamiques، diplomés)، وبالإضافة إلى أنهم يمثلون تجمعا عريضا للفئات السوسيومهنية، فإن قياداتهم كثيرا ما يقع اختيارها بشكل متزايد من الأوساط العلمية.

هذه الملاحظة؛ أي فكرة التأكيد على تحدّر كثير من المناضلين وخاصة قيادات الحركة الإسلامية من الكليات العلمية جرى التأكيد عليها من طرفه بالرجوع إلى بعض الباحثين الآخرين الذين أكدوا هم أنفسهم هذه الملاحظة، فمن جيل كيبيل في دراسته حول الحركة الإسلامية المصرية إلى أوليفييه روا في دراسته للحالة الأفغانية إلى عبد القادر الزغل الذي أكد في تتبعه للحركة الإسلامية التونسية -والكاتب ينقل كلامه في بعض استشهاداته- بأن ظاهرة العودة إلى الإسلام لا تعبئ قوى اجتماعية تقليدية بل بالأحرى فئات اجتماعية حضرية نتجت عن عملية إدماج اقتصاديات العالم الثالث في السوق الاقتصادي الدولي. إن القاعدة الاجتماعية لمختلف الحركات الإسلامية تتشكل ليس من فلاحين مشدودين إلى تقاليد أسلافهم، ولكن من فئات اجتماعية وسطى (الطبقات الوسطى المدينية) .... لكن المدهش بالنسبة للمثقفين الوضعيين أو الوضعيين الجدد هو أن المحرك الأساسي لهذه الحركة-التى تعود إلى المقدس في العالم الإسلامي- لم يتشكل كما يمكن أن نعتقد من طلبة كليات العلوم الدينية المهددين بالبطالة، ولكن من طلبة الكليات العلمية(رياضيات، فيزياء، كيمياء) والمعاهد التكنولوجية. والأصل الاجتماعي لهؤلاء الطلبة ليس في عمومه مختلفا عن نظيره للطلبة المستقطبين من طرف مختلف التيارات اليسارية اللائكية. إنهم

---

(1) أوليفييه روا، تجربة الإسلام السياسي، مرجع سابق، ص 13 ، وكل الفصل الثالث.

عموما أبناء البرجوازية الصغيرة الحضرية أو شبه الحضرية»[1].

إن مسألة انتشار الحركة الإسلامية في الأوساط الطالبية والمثقفة، وخاصة ظاهرة تحدر القياديين والمناضلين فيها من طلبة كليات العلوم البحتة قد جرى الاشتغال عليها كموضوع من طرف العديد من الباحثين، وقد جاءت كل البحوث تقريبا مؤيدة لهذا المعطى السوسيولوجي؛ فمن الهرماسي إلى أوليفييه روا إلى جيل كيبل إلى دكمجيان إلى غيرهم من الباحثين يتم التأكيد دائما على دور هذه الفئة الجامعية ضمن الحركة الإسلامية. وبصرف النظر عن بعض جوانب الاختلاف التي تميز التنظيمات والحركات الإسلامية عبر مختلف أقطار البلاد العربية فإن الملاحظ هو تقاطعها في هذه النقطة؛ حيث عادة ما يتم تعبئة وتجنيد إطاراتها ومناضليها من صفوف طلبة كليات العلوم من أطباء ومهندسين وفيزيائيين..؛ إذ يكفينا كما يقول رياض الصيداوي العودة إلى نتائج انتخابات اتحادات الطلبة عبر مختلف الجامعات لنتأكد من هذه الملاحظة، فالظاهرة تشمل كل بلدان الوطن العربي تقريبا؛ حيث تكتسح قوائم الإسلاميين الكليات العلمية والتقنية في حين تواجه صعوبات في الفوز حينما يتعلق الأمر بكليات الآداب والعلوم الإنسانية[2].

ويفسر لنا روا قدرة الحركات الإسلامية على اختراق الأوساط الجامعية والمثقفة بأزمة الأيديولوجيات العلمانية والقومية والماركسية التي عرفتها المجتمعات العربية والإسلامية بعد نكسة 67؛ حيث تراجعت مهابة هذه الأيديولوجيات «التقدمية» تاركة مكانها لأيديولوجيات احتجاجية ورفضية جديدة تقوم على تثمين فكرة الأصول والاحتفال بالهوية[3].

أما عن التفسيرات المقدمة حول ظاهرة تجنيد مناضلي الحركات الإسلامية من طلبة كليات العلوم-المثيرة حقا للانتباه- فإننا يمكن أن نرقب في هذا الصدد توليفة من

(1) Bruno Etienne. L'islamisme radical. (France: Hachette. 1987). pp 203-202.

(2) رياض الصيداوي، مرجع سابق، متوفر على:
.htmhttp://www.azzaman.com/azz/articles/2002/01/01-18/a99468

وانظر أيضا: جيل كيبل، يوم الله، الحركات الأصولية في الديانات الثلاث، مرجع سابق، ص 35.

(3) أوليفييه روا، تجربة الإسلام السياسي، مرجع سابق، ص 56.

الاجتهادات والآراء؛ فريتشارد دكمجيان وهو من الأوائل الذين سجلوا هذه الملاحظة يقدم ثلاثة أسباب يرى أنها تقف وراء طغيان الميل إلى الدراسات العلمية والتكنولوجية بين الطلاب الأصوليين هي: الرغبة في اللحاق بالغرب علميا لتحييد تفوقه الصناعي والحربي؛ وطلب التمكن من تقنية العلم التي يعتقد أنها على الأقل تنطوي على نقل القيم الغربية إلى المجتمعات الإسلامية، أما السبب الثالث فيتمثل برأيه في جاذبية اليقين التي يرى أنها سمة أصيلة في العلوم الدقيقة في مقابل الطبيعة التحليلية والتخمينية المميزة للدراسة الإنسانية والعلوم الاجتماعية[1].

وفي الاتجاه نفسه يرى عبد اللطيف الهرماسي أن مرد هذه الظاهرة إلى طبيعة المواد المدرّسة في كل حقل معرفي وانعكاساتها في مستوى نظام التفكير لدى الشاب الجامعي، فشعب الحقوق والاقتصاد والآداب والعلوم الاجتماعية والإنسانية هي شعب موضوعها البحث والتفكير في العلاقات بين الأوضاع المادية-محيط جغرافي جذور تاريخية، ظروف اقتصادية، علاقات اجتماعية.. فهي بالتالي مباحث تدفع الطالب للتفكير والتساؤل، كما أنها مجال يطّلع فيه على مختلف النظريات الفلسفية والاجتماعية والأخلاقية وبذلك تفتح أفقه الذهني وتشده إلى الواقع وتمنحه حصانة نسبية من الانزلاق نحو التفسيرات الميتافيزيقية، بينما لا تتيح شعب العلوم البحتة شيىءا من هذا[2].

أما محمد عابد الجابري وسمير أمين فيرجعان ذلك إلى طبيعة التعليم السائد في العالم العربي، فهو حسب أمين تعليم ذو مضمون لا يؤدي إلا إلى تكوين رصيد من العقول الجاهزة للتأثر بالأفكار غير العلمية، لأنه تعليم يفتقد لحاسة التساؤل والنقد والشك. أما الجابري فتمتد معاول نقده إلى المنظومة التعليمية العربية في كليتها بشقيها العلمي والإنساني، فالتعليم برأيه إما تعليم تقني مقطوع كلية عن أي تفكير في معنى هذه التكنولوجيا، لأنه يصنع أناسا بشكل آلي ودغمائي، أو هو تعليم يركّز على الأساطير ويبلّد الأذهان، وكلا النوعين يشتركان في أصل واحد هو غياب التساؤل النقدي، لأن سؤال ماذا؟ أو كيف؟ لم يطرحا أبدا.

---

(1) ريتشارد هرير دكمجيان، مرجع سابق، ص 81-82.

(2) عبد اللطيف الهرماسي،مرجع سابق، ص 84.

إن العقل التكنولوجي كما يرى الجابري عقل مستعد دائما لتلقي «العقائد» بنفس السهولة التي يتلقى بها القوانين العلمية، ولذلك لا غرابة -حسب الجابري دائما- أن تكون كليات العلوم والتكنولوجيا في الجامعات العربية معقلا للحركات الإسلامية[1][*]. إلى جانب ذلك فإن التعليم السائد أسهم من وجهة أخرى في زيادة أعداد العاطلين عن العمل، وبالتالي أسهم في تفجير أزمة وجود ومعنى لدى هؤلاء الشباب، فالتعليم الذي كان منتظرا منه أن يحدث نقلة نوعية في حياتهم ويفتح أمامهم تطلعات وآفاق الترقي الاجتماعي، ويمنحهم قدرة على المشاركة الفعالة في السلطة والثروة كان عامل إحباط استفادت منه الحركات الإسلامية، وهكذاأصبح هؤلاء الشباب المتعلمون حملة أرقى الشهادات في أحيان كثيرة نتيجة شعورهم بمرارة تهميشهم متعاطفين أو مناضلين محتملين مع الحركة الإسلامية[**].

---

(1) رياض الصيداوي، مرجع سابق، متوفر على:

htmhttp://www.azzaman.com/azz/articles/2002/01/01-18/a99468

وأيضا: حيدر إبراهيم علي، «إشكالية الحركةالأصولية في الوطن العربي في ظل العولمةدراسة في فكر سمير أمين»مرجع سابق، متوفر على:

http://www.sudanyat.org/vb/showthread.php?t=5613>.

(*) على الرغم من وجاهة بعض هذه التأويلات فإنها تسقط في فخ التعميم وتصوّر طالب العلوم ككتلة حديدية جامدة لا تنهل إلا من معين اختصاصها، ومن المعلوم أن التثقيف الشخصي لا يتوقف عند حدود المعارف الملتقاة على مقاعد الدراسة، فلكل شخص مطالعاته وأسلوبه في تأهيل وإعادة تأهيل منظومة أفكاره وقناعاته. ولا يخفى أن هناك نماذج عديدة من قياديي ومناضلي الحركة الإسلامية من ذوي التكوين العلمي من لهم مطالعات وقراءات متنوعة في إطار اختصاصاتهم العلمية إلى جانب انفتاحهم على فضاءات المعرفة الأخرى الفلسفية والإنسانية والشرعية الدينية، خاصة وأن المناقضات الأولى في الجامعة جمعتهم مع التيارات اليسارية بمختلف طبعاتها مما حتم على كثير منهم الانفتاح على المعارف الإنسانية والنهل منها استجابة إلى مقتضيات الصراع الفكري الذي تتصارع فيه الحجة مع الحجة. كما يمكن أن نفسر هذه التعبئة والتجنيد من قبل الحركات الإسلامية لمناضليها من الكليات العلمية وضعف وانحسار درجة هذه التعبئة في الكليات الأدبية والإنسانية ليس بما تمنحه اختصاصات العلوم الإنسانية من قدرة على التحليل والتخمين-وبالتالي من مناعة من الوقوع تحت طائلة الفكرة الإسلامية- ففي تقديرنا أن العلوم التقنية والبحتة لا تقل قدرة عن أن تمنح المندرج فيها هذه المهارة خصوصا في تلك الجامعات التي تربط بين البعد الإبستيمولوجي للمادة وبعدها التقني الحسابي (درجة PHD)، وإنما يمكن أن نرجع ذلك إلى موجة المد الفكري الغربي وخاصة الشيوعي منه التي سيطرت على الفضاءات الجامعية فترة الستينيات والسبعينيات وكانت كليات الآداب والعلوم الإنسانية معقلا لترديد أفكارها وأطروحاتها وقد كانت كثير من الرموز الفكرية الغربية لهذا التيار تلقي دروسها ومحاضراتها من على مدرجات الجامعات العربية، بينما كانت كليات العلوم أبعد نوعا ما عن تأثيرها، وبالتالي كانت أقرب إلى تلقي الفكرة الإسلامية من نظيرتها الإنسانية التي أشمت الفكرة الغربية الوضعية والشيوعية في أذهان طلبتها إشعاعات حرمان وبالخصوص في تلك المرحلة في موقفها من الدين والفكر الديني.

(**) هو تنظيم إسلامي مسلح وسري أسسه الفلسطيني صالح عبدالله سرية أوائل العام 1974 في مصر، وقد كان هذا التنظيم

وإذا كانت هذه بعض نقاط التقاطع والاشتراك المميزة للحركات الإسلامية الممكن تسميتها معتدلة فإن كثيرا من الاستنتاجات التي تم التوصل إليها تكاد تنطبق تقريبا -إذا ما استثنينا بعض الفوارق- على الحركات الإسلامية الراديكالية أو الجهادية التي اتخذت العنف كخيار لتحقيق أهدافها؛ ففي دراسة أنجزها المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية في مصر، وفي دراسة أخرى أنجزها سعد الدين إبراهيم حول تنظيم الفنية العسكرية(*) وجماعة التكفير والهجرة(*) تبيّن أن هذه التنظيمات هي من زاوية متغير السن تنظيمات شبانية تتراوح أعمار أعضائها بين 18و37 سنة بالنسبة للتنظيم الأول، وبين 17-26 سنة بالنسبة للثاني بمتوسط عمر قدره 22 سنة، بينما تزيد أعمار كوادر وقيادات الجماعتين بمقدار 14 إلى 16 عاما على متوسط أعمار أعضائها. أما أصولهم الاجتماعية فغالبيتهم كما بيّن سعد الدين إبراهيم يتحدرون من أصول ريفية أو من المدن الصغيرة في الأقاليم، وبعد فترة قصيرة من نزوحهم إلى المدن الكبرى واستقرارهم في المناطق المحرومة من هذه المدن تم تعبئتهم وتجنيدهم ضمن هذه التنظيمات. كما بينت هذه الدراسات أن أغلبية أعضاء هذين التنظيمين ينتمون إلى الطبقتين الوسطى والوسطى الدنيا، فمن 34 فردا أجريت حولهم الدراسة تبين أن 21 منهم آباؤهم من صغار مستخدمي الحكومة و 40 منهم آباؤهم من صغار التجار و30 من صغار الفلاحين و20 من أبناء العمال. من حيث المستويات

متأثرا ببعض أفكار سيد قطب كفكرة الحاكمية، وتبنى فكرة تكفير المجتمع، كان هدفه الانقلاب والاستيلاء المباشر على السلطة المصرية وإعلان الدولة الإسلامية، ولتجسيد هذا الهدف بدأ سرية في تشكيل التنظيم من مجموعة من الأفراد توزعوا عبر مناطق عدة من محافظات مصر، ومن بين أعضاء هذه المجموعة طلبة في كلية الفنية العسكرية. تم التركيز على هذه الكلية لتكون نقطة الانطلاق في الانقلاب بعد إعداد خطة للاستيلاء عليها وعلى ما تحتويه من عتاد حربي ثم مباشرة عمليات أخرى كاغتيال الرئيس وإعلان قيام الدولة الإسلامية، لكن صمود بعض حراس الكلية عشية محاولة الاستيلاء عليها أحبط العملية وتم القبض على سرية وكل أعضاء هذا التنظيم المسلح. انظر لمزيد تفصيل: عبدالعظيم رمضان، مرجع سابق، ص 95-104.

(*) تنظيم مصري راديكالي أسسه شكري مصطفى، ويطلق على التنظيم أيضا «جماعة المسلمين»، تقوم فلسفته الانقلابية على فكرة الحاكمية والتكفير لكن غير تلك التي قام عليها تنظيم صالح سرية؛ فهو يتصور أن تحقيق مشروع الدولة الإسلامية يبدأ قبل الاستيلاء على السلطة بتكوين نواة لجماعة المسلمين والتميز عن المجتمع-الذي عد في تصوره كافرا- وهجرته استعدادا للتمكن ثم العودة من جديد-بعد التقوي- لمقاتلته وإسقاط نظامه والاستيلاء على السلطة، وقد أسس التنظيم أيديولوجيته على قراءة حرفية للتجربة النبوية في هجرة النبي إلى المدينة (مرحلة الاستضعاف) وعودته ظافرا بعد ذلك (مرحلة التمكين). أخطر فكرة في أيديولوجيا هذا التنظيم هي اعتقاده بأنه يشكّل جماعة المسلمين وليس جماعة من المسلمين، فصفة الإسلام في تصوره لا تنطبق إلا على من ينضوي في إطاره، أما الباقي فهم كفار يجوز فيهم ما يجوز مع كل كافر. تم القضاء على هذا التنظيم بعد حادثة تصفيته لوزير الأوقاف السابق الشيخ الذهبي سنة 1977. لمزيد من الاطلاع انظر: على الأصول الفكرية والتاريخية للتنظيم، عبدالعظيم رمضان، مرجع سابق، ص 57-61، و ص 105-116.

التعليمية والمهنية أثبتت الدراسة أن مستوى غالبية المبحوثين أعلى من مستوى آبائهم[1].

ومن المهم ونحن بصدد الحديث عن اجتماعيات الحركة الإسلامية التنبيه إلى بعض الاستثناءات التي يتم رصدها منذ مدة في هذا الصدد؛ حيث أن النمطية التي كان يعتقد أنها تنتظم الحركات الإسلامية تلك التي صرّح بها روا في ما نقلناه عنه آنفا قد طالها بعض التبدّل نتيجة التحولات الاجتماعية والاقتصادية والحضارية التي يخبرها العالم العربي والإسلامي المعاصر؛ إذ إن هناك بعض النماذج الحركية الإسلامية الجديدة من تخرج عن بعض تلك التعميمات السابقة.

إن المؤرخ محمد حربي في قراءته للتجربة الإنقاذية مثلا يرى أن التركيبة الاجتماعية لتنظيم الجبهة الإسلامية للإنقاذ الجزائرية يكشف لنا في أكثر من مجال مدى انغراس الإسلاميين في كافة طبقات الشعب[2]، فالحركة الإسلامية بهذا الشكل لم تعد تعكس شرائح أو طبقات اجتماعية محددة مثلما نظّرت له بعض الدراسات السابقة، بل تحولت كما في حالة جبهة الإنقاذ إلى حالة شعبية عامة تشتمل على فئات وطبقات اجتماعية مختلفة ومتنوعة. وهي الملاحظة نفسها أبداها قبل ذلك فرانسوا بورغا في دراسته حول الإسلام السياسي في شمال إفريقيا؛ حيث أكد على أن العصر الذي كان ينظر فيه إلى الانغراس الاجتماعي للإسلام السياسي على أنه مقصور على بعض الجماعات الصغيرة والهامشية والمستثناة من العملية التنموية قد انتهى. وهذه الملاحظة جعلته يفترض أن ظاهرة الإسلام السياسي نتيجة ديناميكيتها الظاهرية تميل إلى عدم الانحصار في وسط اجتماعي بعينه، كما تميل إلى التأكيد على جزئية التقديرات الشائعة في مجال ما نسميه اجتماعيات الظاهرة[3]، بما يجعلنا نؤكد على ضرورة أن يتكثف البحث العلمي في هذا المستوى للوصول إلى تنظير علمي يعكس حقيقة وأبعاد الظاهرة مثلما هي موجودة ومتحققة في الواقع العياني الحاضر.

كما نشير هنا أيضا بناء على الملاحظة التي أبداها حربي وبورغا أن لحظة تشكّل

(1) سمير نعيم أحمد، مرجع سابق، ص ص 226-230، وقد اعتمدنا على هذا المرجع لأننا لم نستطع الحصول على دراسة سعد الدين ابراهيم.

(2) رياض الصيداوي، المرجع السابق.

(3) فرانسوا بورغا، الإسلام السياسي، صوت الجنوب، مرجع سابق، ص 364 وص 119.

الظاهرة تحكمها قوانين وضوابط ومنطق خاص ينسجم مع طبيعة الظاهرة في مراحل تشكلها الأولى، بينما قد تتفلت الظاهرة في سيرورتها نحو النضج والاكتمال عن بعض هذه القواعد تبعا لتغير الظروف وتكيّف الأفكار واكتمال التجربة بالخبرة ليحكمها منطق خاص وسنن خاصة تعكس تلك اللحظة أو المرحلة من عمر الظاهرة، فهناك ظواهر اجتماعية تمر بمراحل متعاقبة حتى تصل إلى طور الاكتمال والنضج. ومما هو ملاحظ في هذا الصدد أن الحركات قد تبدأ في شكل جماعات صغيرة سرية تقودها شخصية كارزمية ثم تكبر شيئا فشيئا وتستقر تنظيميا ثم يبدأ التحول على مستوى القيادة والقاعدة؛ حيث يحل محل القيادة الكارزمية قيادة إدارية، وتتحول القوة الآسرة التي كانت تجتذب الأفراد إلى نظام من الرتابة والروتين، وتكتسب الحركة خصائص المنظمة، وهذا التحول يستلزم كما يقول دكمجيان تخفيفا (Dilution) في المبادئ وتعديلا لها[1].

الحركة الإسلامية الأشكال والأنواع

يعد التنوع والتعدد الحركي والتنظيمي والفكري قاعدة عامة وثابتة تحكم الظاهرة الإسلامية؛ إذ لم يمنع المشترك والمتشابه في القيم والمعتقدات والمرجعية، والتوحد على مستوى الأهداف (استعادة مرجعية الإسلام لتنظيم شؤون الحياة) التعدد في الوسائل والطرق والمناهج، أو بمعنى آخر أن وحدة الهدف لم تمنع التشعب والاختلاف في الطريق المنتهجة.

إن لهذا التعدد أسبابه التاريخية والمجتمعية، وبحثنا للظاهرة في بعديها الآني والتاريخي يمكن أن يقودنا إلى فهم بعض أسباب هذا التنوع في الإطار الإسلامي. لقد كان منطلق الحركية الإسلامية (في بعض جوانبه) هو الجواب على تحديات واجهت العالم الإسلامي وهددته في كيانه ووجوده منذ مدة تقترب من الثلاثة قرون، من بينها تحدي التخلف الذي أخنى عليه منذ عصر ما بعد الموحدين؛ وتحدي الغزوة الاستعمارية الحديثة التي نبهت العقل المسلم فانطلق يتساءل عن ماهية وطبيعة ما يعاني منه المسلمون؟ وكيف استطاعوا أن يبنوا حضارة عالمية في قرون سابقة بينما أصبحوا اليوم ضحايا للتخلف

---

(1) ريتشارد هرير دكمجيان، مرجع سابق، ص 105.

والاستعمار؟، لماذا نحن متخلفون؟ لماذا تأخرنا وتقدم غيرنا؟ أسئلة كبرى طرحتها النخب الإسلامية منذ تلك الفترة إلى اليوم وكانت حصيلة الإجابة عليها تيارات فكرية وحركات تجديدية.

هذه الأسئلة وما قدّم حولها من إجابات تفسّر لنا العديد من الاختلافات الفكرية والحركية الموروثة في الحقل الإسلامي إلى اليوم، على أن مسح ما كتب في هذا الصدد يكشف لنا عن جوابين أساسيين حول هذا التحدي تبلورا في شكل حركتين تجديديتين الأولى منهما هي حركة التجديد الفقهي والفكري التي بدأت بالدعوة الوهابية في القرن الثامن عشر وشاركتها في ذلك حركات أخرى شبيهة تزاملت معها أو أعقبتها كالسنوسية في ليبيا والمهدية في السودان والدهلوية في الهند، وهي حركات نشأت في تخوم الدولة العثمانية، أما الثانية فهي حركة الإصلاح المؤسسي وتركزت في مركز الدولة العثمانية كإصلاحات السلطان محمود الثاني في الأسيتانا، وإصلاحات محمد علي باشا في مصر.

لكن هذه الحركات-التي نشأت كاستجابة لمقتضيات تلك المرحلة، كإصلاح العقيدة والذب عن الدين، ومواجهة الغازي الأوروبي بالنسبة للأولى، وإصلاح مؤسسات الدولة كالجيش والإدارة والاقتصاد وعصرنتها وتحديثها بالنسبة للثانية-حققت بعض النجاحات الجزئية دون أن يكتب لها النجاح الكلي، لتُستأنف موجة تجديدية ثانية جاءت هي الأخرى كاستجابة لنوازل فرضتها المرحلة الجديدة؛ حيث لم تعد الأمة تواجه خطر الاحتلال فحسب لأنه أصبح حقيقة واقعة، بل انضافت إليه قضايا وتحديات جديدة كموجات التبشير، ووفود أفكار وفلسفات مادية ولادينية وانغراسها في الداخل الإسلامي، وانتشار نزعة التغريب في وسائل العيش والأساليب والعلاقات الاجتماعية. وهي القضايا التي انقسمت النخب الإسلامية إزاءها إلى تيارين: الأول، يمثله مثقفون ليبراليون وعلمانيون تأثروا بالتجربة الأوروبية والحداثة الغربية وتماثلوا معها، ودعوا إلى القطيعة شبه الكاملة مع الموروث الإسلامي، وتَمَثّل التجربة الأوروبية وتطبيقها على الواقع الإسلامي، وعرف هذا التيار بتيار الحداثة أو تيار العلمانية أو توجه التقليد والاتباع، والثاني مثّله علماء وقادة ومفكرون إسلاميون وعرف بتيار التجديد والإصلاح وكان أكثر ارتباطا بالموروث الثقافي والديني الإسلامي، ومن هذين الرافدين الكبيرين تطورت آراء واتجاهات وحركات وجماعات لكل

منها تحليلها وتصورها لسبل الانتهاض والتقدم[1].

لذلك تعد قراءة هذه الفترة في-رأينا-ضرورية ومفصلية لأن التنوع الفكري والتنظيمي والحركي الموجود في الساحة الإسلامية اليوم يجد بعض تفسيره في تلك اللحظة التاريخية من عمر حركة الانتهاض الإسلامي، فقد كان الزخم الذي خلّفته من الحركات والتيارات الفكرية ضخما وثريا. ورغم أن بعضا من هذه التيارات الفكرية والتنظيمات الحركية قد توارت إلى مقبرة التاريخ فلم يعد لها وجود لأنها كانت استجابة مخصوصة لمقتضيات تلك المرحلة، فإن بعضها الآخر لا يزال له حضوره الفاعل في الساحة الإسلامية إلى اليوم مع بعض التعديل والتحوير والتطوير-في الشكل والمضمون-الذي فرضته مقتضيات الواقع المعاصر.

لقد حاولت بعض الجهود القيام بعمل تصنيفي(Typologie) لما تراكم من فكر هذه التيارات ووصف ما انبثق عنها من جماعات وتنظيمات وحركات رغم الصعوبة التي تكتنف جهدا من هذا القبيل، وهي صعوبة أقر بها غير واحد من الباحثين ممن تصدوا لذلك؛ فمنير شفيق يرى أن تصنيف الفكر الإسلامي إلى اتجاهات أمر تكتنفه صعوبة بالغة لما «بين العلماء والمفكرين من فروق وتمايز؛ ذلك أن لكل عالم ومفكر واتجاه وحركة وثورة سمات خاصة تجعل من الصعب وضعه مع آخرين ضمن اتجاه واحد، ومن هنا كان كل تصنيف(يهدف) إلى وضع مجموعة من العلماء والمفكرين والحركات ضمن مدرسة واحدة أو اتجاه واحد مثارا لخلاف، وغير مأمون في دقته...»[2]، والملاحظة نفسها أبداها عبدالمجيد النجار في العديد من دراساته حول الشهود الحضاري للأمة الإسلامية؛ إذ يرى أن النهضة الإسلامية كانت مناطا لاجتهادات ومشاريع وآراء كثيرة امتدت على متصل زمني يقترب من الثلاثة قرون، وهي فترة ظهرت فيها محاولات عديدة تنوعت بين الحركات الجماعية المنظمة، والتيارات الفكرية الموسعة التي لا يضبطها تنظيم، مع ما استتبع هذا

---

(1) أنظر: طارق البشري، «الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر»، في: توفيق الشاوي «وآخرون»، الحركة الإسلامية: رؤية مستقبلية، أوراق في النقد الذاتي، مرجع سابق، ص ص 149-175، وأيضا:وجيه كوثراني، «مشروع النهوض العربي، أزمنته وأزماته»، مرجع سابق، ص ص 84-87. وأيضا: طارق البشري، «مستقبل الحوار الإسلامي العلماني»، بيروت: مجلة منبر الحوار، السنة السادسة، العدد 20، (شتاء 1991)، ص ص 7-78.

(2) منير شفيق، الفكر الإسلامي المعاصر والتحديات، ثورات، حركات، كتابات، مرجع سابق، ص 27.

الاختلاف في الشكل من اختلاف في المحتوى الذي طرح أساسا للنهضة، وكذا الاختلاف في الأسلوب الذي اتبع في تنفيذ هذا المحتوى، وهذا ما يطرح صعوبة أساسية في عملية تصنيف وعرض هذه المشاريع، كما تنحلّ هذه الصعوبات الأساسية إلى صعوبات جزئية تَمُتُّ كلها بصلة إلى مسألة العرض والتصنيف[1].

إن العمل التصنيفي جهد تحكمه جملة من الضوابط، كما أنه مناط لاجتهاد شخصي يمكن أن يتعدد تبعا لتعدد الباحثين، وتبعا للأهداف التي يصبون إلى تحقيقها من ورائه، وبالتالي تبعا للمعايير والمؤشرات التي يتخذونها أساسا للتصنيف. لذلك فنحن واجدون تنوعا شديدا في هذا الصدد؛ فمن الباحثين من يبنى تصنيفه على المعطى الزمني فتقسم التنظيمات الحركية والتيارات الفكرية على أساس مبدأ ظهورها الزمني، ومن الباحثين من يبني تصنيفه على المعطى المكاني فتتصنف هذه الأخيرة على أساس توزعها الجغرافي، ومن الباحثين من يصنفها تبعا لمعيار انتمائها المذهبي، ومنهم من يصنفها تبعا لمعيار الوجهة المشتركة (الفكرة المشتركة) التي تحكم مجموعة من الحركات أو التيارات دون النظر إلى معطى الزمان أو المكان أو الانتماء المذهبي...، وهكذا يكشف لنا العمل المسحي عن العديد من التنويعات التصنيفية لكل واحد منها مناقبه ومثالبه.

ومن جهتنا سنحاول في هذا الصدد عرض مجموعة من الإسهامات التصنيفية التي قدمها بعض الباحثين العرب وبعض الباحثين الغربيين، مع ملاحظة أن هذه التصنيفات قد تتوسع لتشمل كل ما أنتجه زخم الفعل النهضوي منذ حركة محمد بن عبدالوهاب النجدي (1703-1791) إلى الحركات الإسلامية المعاصرة، بينما قد تضيق تصنيفات أخرى لتستوعب الحركات الإسلامية المعاصرة-أو ما يصطلح عليه الخطاب الغربي بحركات الإسلام السياسي- دون غيرها، وقد اصطلحنا على المسلك التصنيفي الأول بالتصنيفات الكبرى لما فيه من الإحاطة والتوسع في تتبع الجهد النهضوي تيارات فكرية وتنظيمات حركية، وعلى المسلك الثاني بالتصنيفات الصغرى لما فيه من الاقتصار والتركيز على ما

(1) انظر: عبدالمجيد النجار، «النهضة الإسلامية العوائق والعوامل» في: ندوة مستقبل الحركة الإسلامية في ظل التحولات الدولية والأزمة الخليجية، مرجع سابق، ص 435. وأيضا: الشهودالحضاري للأمة الإسلامية، وخاصة الجزء الثالث مشاريع الإشهاد الحضاري. مرجع سابق.

يعد ألصق بواقعنا المعاصر؛ من حيث صرف الاهتمام إلى الجماعات والحركات والتنظيمات الإسلامية.

1.4 - **تصنيفات كبرى:** وهذا النوع من التصنيف يتوخى عرض جهود حركة النهضة الإسلامية حركات وتيارات في إطار كلي؛ حيث يتتبعها منشأ وظروفا ومسارا ومصيرا، ويتناولها من حيث هي جهود فردية قادها علماء ومفكرون ومن حيث هي جهد جماعي تحول إلى عمل جماعي منظم. وفي تصورنا أن هذا المسلك في التصنيف هو الإطار الطبيعي والضروري الذي يمكن أن تقارب من خلاله الحركات والتنظيمات، فرغم عوامل الانفصال والتمايز التي تفصل الحركات الإسلامية المعاصرة-وهي مجال بحثنا- عن الحركات والتيارات الفكرية التي تولدت منذ عصر النهضة؛ أي بدء من حركة محمد بن عبدالوهاب إذا اعتبرناها نقطة انطلاق للجهد النهضوي الإسلامي، فإن هناك العديد من عوامل الاتصال والتقارب التي تتيح لنا فهما أوسع وأعمق لمجمل الجهد الإسلامي.

إن الجماعات الإسلامية التي برزت في مصر على عهد السادات مثلا كجماعات الجهاد والتكفير والهجرة... لا يمكن -في رأينا- أن تفهم بشكل معمق إذا اقتصر في دراستها على المرحلة التي تولدت فيها (فترة السبعينيات)، بل ينبغي أن ندرك المحور الناظم الذي يجمعها بالحركة الأم وهي حركة الإخوان المسلمين فقد تطورت عنها وخرجت من رحمها رغم ما تناقضها فيه من الأفكار. والشيىء نفسه يمكن أن نقوله على حركة الإخوان؛ إذ لا يخفى ما كان لأفكار مدرسة المنار من تأثير -وخاصة من خلال شخص رشيد رضا- في فكر حسن البنا مؤسس هذه الحركة، كما لا يخفى أيضا أثر الحركة السلفية الوهابية التي قادها ابن عبدالوهاب في الحركة السلفية النهضوية الإصلاحية التي أسسها محمد عبده (1849-1905) مع جمال الدين الأفغاني (1838-1897) وقادها من بعدهما رشيد رضا، فقد كانت السلفية النهضوية كما يقول الجابري امتدادا للوهابية على صعيد محاربة البدع المتمثلة في الطرقية وفكرها ومسلكياتهابوصفها انحرافا عن إسلام السلف الصالح[1].

---

(1) محمد عابد الجابري، «من الوهابية إلى السلفية الإصلاحية...إلى الجهادية»،مرجع سابق، متوفر على الموقع:
http://www.alwihdah.com/view.php?cat=1&id=400

1.1.4 - **تصنيف عبدالمجيد النجار**[1]: يعد هذا التصنيف أنموذجا للعمل المسحي المعمق؛ وقد تتبع فيه الباحث حركة النهضة الإسلامية لا بوصفها حركات بعينها، أو بوصفها أفكارا ورؤى إصلاحية مجردة، وإنما بوصفها «مشاريع للتحضر Projects of civilizational renaissance»، أو مشاريع للإصلاح والنهوض والبناء الحضاري، لكل مشروع منها ميزاته وأعلامه وأفكاره، على أن المشروع يحمل هنا معنى الرؤية المبينة لطرق النهضة متسعةً لجملة من الأفكار.

ونظرا لأن حركة النهضة قد مرت عليها فترة طويلة-مثلما تقدم- فإن مراجعة تاريخها ومراحلها وما حفلت به من رؤى إصلاحية وحركات وأعلام يمكن-مثلما يؤكد النجار- تصنيفه إلى جملة من المشاريع النهضوية يطرح كل واحد منها رؤيته الخاصة في كيفية إنهاض المسلمين ودفعهم في طريق التحضرمع ما بين هذه الرؤى من عناصر الإشتراك، ولكن أيضا من أوجه الخصوصية والتميز، وبذلك تتمايز هذه المشروعات -بحسب النجار- إلى أربعة هي:

- **المشروع السلفي**: مثلته مجموعة من الحركات الإصلاحية أبرزها الحركة الوهابية والسنوسية والمهدية، وقد برزت هذه الحركات كرد فعل دفاعي على جملة من الأخطار التي عرفتها الأمة الإسلامية في القرن الثامن عشر، لعل أبرزها الانحراف العقدي الذي أصاب المسلمين في تصورهم لمبدأ الوحدانية؛ حيث تسربت إلى تصوراتهم المفاهيم الشركية، وانحرف فهمهم لكثير من الكليات العقدية كعقيدة التوكل والقضاء والقدر، وداخلت ممارساتهم السلوكية طقوس وبدع وخرافات انحرفت عن إسلام السلف الصالح، بما أفضى إلى السقوط في الجمود والتخلف وقاد إلى عطالة كلية. أما على المستوى السياسي فقد انحسر مجال تأثير الدولة العثمانية كرمز لوحدة المسلمين، وفقدت هيبتها داخليا وخارجيا وزاد استبداد طبقتها السياسية في المناطق التي بقيت تحت سلطتها. هذه الأوضاع قادت في الأخير إلى تهديد وجود الأمة؛ حيث أصبحت البعثات الدبلوماسية والشركات الاستثمارية تتوغل في البلاد الإسلامية وتسيطر على مقدراتها حتى انغلقت دائرة السيطرة بوقوع العديد منها تحت طائلة الاحتلال المباشر. كانت هذه المتغيرات -حسب النجار- سببا في انبثاق رد

(1) أنظر: عبد المجيد النجار، مشاريع الإشهاد الحضاري، مرجع سابق.

فعل مقاوم تمثل في تلك الحركات الإصلاحية الثلاث التي نهضت بواجب العودة إلى التدين الصحيح تصورا وسلوكا مثلما كان عليه الحال عند السلف الصالح، وقد سعت في تحقيق ذلك إلى التوسل ليس بالكتابة والتأليف، وإنما بتأسيس حركات جماعية شاملة تسلك مسلك الإصلاح الشامل للفكر والسلوك مستعينة في ذلك بأنواع السلطان المختلفة. واستطاعت هذه الحركات أن تحقق لحد ما بعض التغيير، غير أن جسامة ظروف تلك المرحلة ووطأة تحدياتها لم تتح لها أن تصل إلى المأمول.

لكن الشيء البارز هو أن الفكرة السلفية رغم انتهاء هذه الحركات كحامل تاريخي لها لا يزال لها حضورها الفاعل إلى اليوم وبالخصوص في طبعتها الوهّابية، بل إنها استطاعت أن تصل إلى السلطة عندما تحالف شيوخ الوهابية مع آل سعود وأسسوا الدولة السعودية الحديثة، ولا بد من الإشارة هنا إلى الدور الفاعل للمملكة العربية السعودية في إعادة نشر الفكر السلفي عبر مختلف البلاد الإسلامية بدعمها المادي والمعنوي غير المنقطع[1]. كما أن الحضور الفاعل للسلفية بطبعاتها العلمية والحركية والجهادية واضح على نطاق عالمي فقد وصل هذا الفكر إلى السلطة في أفغانستان وأسس دولة طالبان، كما يشكل هذا الفكر خلفية أيديولوجية لشبكة القاعدة الراديكالية التي يقودها ابن لادن، وحضوره الجماعي والمنظم في العديد من البلاد العربية والإسلامية أصبح أكثر من ملاحظ، بل إن بعض الباحثين الغربيين يتحدثون عن السلفية كأصولية جديدة تستحوذ على المجال الإسلامي على حساب الحركات الإسلامية الكلاسيكية (كالإخوان مثلا) [*].

- **المشروع التحرري:** إذا كان المشروع السلفي مضمونا ومنهجا قد وُضع بمعزل عن الحضارة الغربية في مبادئها النظرية وفي تطبيقاتها العملية، وبالتالي انطبع بطابع سلفي تقليدي خالص، فإن متغيرات منتصف القرن التاسع عشر مكنت من الاحتكاك

---

(1) أنظر جيل كيبل، جهاد، انتشار وانحسار الإسلام السياسي، وخاصة مبحث: انتصار الإسلام البترولي وانتشار الوهابية، ص 93-101.

(*) للتوسع أكثر انظر: أوليفييه روا، عولمة الإسلام، ترجمة لارا معلوف، ط 1 (بيروت: دار الساقي، 2003)، وخاصة الفصل السادس؛ وحول أبعاد ومحتوى الفكرة السلفية، انظر الدراسة القيمة للباحث المغربي، عبدالحكيم أبو اللوز، «الحركات السلفية في المغرب 1971-2004»، (رسالة دكتوراة،جامعة الحسن الثاني- كلية الحقوق- الدار البيضاء، المغرب الأقصى).

المباشر بالحضارة الغربية عبر طرق كثيرة كالسفر والاستطلاع ثم عبر الغزو الاستعماري بعد ذلك؛ وهذا الاحتكاك مكّن العديد من النخبات الإسلامية من الوقوف على منجزات هذه الحضارة الفكرية والمادية. وكان ذلك مجالا للمقارنة بين أسباب تخلفنا وأسباب تقدمهم، فانتهى العديد منهم إلى أن السبب الأصلي في تخلف المسلمين هو ما فشا فيهم من استبداد في الفكر والإرادة والسياسة والمجتمع ومن فرقة سياسية وفكرية ومذهبية، ولذلك فإن الطريق إلى النهضة لا يكون إلا بوحدة الأمة وحدة سياسية وفكرية على أساس من الحرية: في السياسة من الاستبداد الداخلي والخارجي، وفي الفكر: من الجمود بالتأسيس من جديد للفعل الاجتهادي. ومن أهم من مثل هذا التوجه مركّزا على أهمية الوحدة السياسية القائمة على التحرر السياسي السيد جمال الدين الأفغاني في مشروعه حول «الجامعة الإسلامية»، كما تعتبر جهود محمد عبده والكواكبي وابن باديس -في بعض جوانبها- مندرجة ضمن هذا المشروع. وتوشك بعض الحركات الإسلامية المعاصرة كما يقول النجار «أن تجعل هذا الهم أول مشاغلها في الدعوة سواء على المستوى التربوي الخاص، أو على مستوى الخطاب العام»[1].

- **مشروع الإحياء الإيماني الشامل:** شهد هذا المشروع ولادته في مناخ من الخيبة نتيجة ما آلت إليه المشاريع السابقة من الفشل في تحقيق أهداف كانت مسوّغ وجودها، فالابتعاد عن الدين انحرافا في التصور والسلوك بلغ مداه، والوحدة السياسيةالتي حلم بها الأفغاني آلت إلى مزيد من التشتت. ووجد الفكر الغربي ونظرياته في السياسة والاجتماع والفلسفة طريقه إلى العقل والوجدان عبر ما انتشر في البلاد الإسلامية من مدارس غربية حديثة ومن جامعات (كالجامعة الأمريكية في بيروت) يتلقى فيها الشباب المسلم مناهج التغريب، وهكذا آل التفتح على الغرب الذي أراده دعاة الإصلاح في القرن الماضي (أواسط القرن التاسع عشر) تفتحا للانتفاع إلى غزو عريض يعصف بمقومات الأمة ووجودها. وإزاء هذا الوضع طرحت نخبة من المفكرين والمصلحين رؤية جديدة ومشروعا للإصلاح مستفيدا من ثغرات المشاريع السابقة وهو مشروع يهدف إلى إعادة بناء المسلم بناء شاملا وإحيائه إحياء إيمانيا جديدا ضمن إطار من العمل الجماعي المنظم.

---

(1) عبد المجيد النجار، «النهضة الإسلامية العوائق والعوامل»، مرجع سابق، ص 437.

وبمعنى آخر فإن هذا التوجه يجعل المنطلق إلى النهضةتعبئة النفوس بالإيمان. ويقر النجار في تحليله أن هذا البعد لم يكن غائبا في المشاريع السابقة «إلا أن هذا المفهوم التعبوي الإيماني الشامل انفرد به هذا التوجه من حيث جعله المنطلق الأصلي المبدئي للنهضة»[1]. وتعد حركة الإخوان المسلمين التي أسسها حسن البنا، وحركة الجماعة الإسلامية التي أسسها أبو الأعلى المودودي (والمعتبرتان مرجعا لمختلف الجماعات والتنظيمات الإسلامية المعاصرة) إلى جانب الحركة الإسلامية الشيعية مثلما نظّر لها آية الله الخميني وآية الله محمد باقر الصدر أهم من جسد هذا المشروع عمليا.

- **مشروع التصحيح والإصلاح الفكري:** وهو توجه لم يتح له ما أتيح للتوجهات السابقة لأنه لا يزال في طور التكون والتبلور، وهو مشروع يقوم على فكرة أساسية مفادها أن أزمة المسلمين المركزية هي أزمة في الفكر، وبالتالي فإن علاجها مرهون بإصلاح منهجية التفكير وإعادة تشكيل العقل المسلم. بمعنى آخر أن الانتهاض الحضاري لا يمكن أن يتم من دون حركة تصحيح منهجي للفكر الإسلامي. وللإشارة فإن التركيز على الإصلاح الفكري لم يظهر في شكل توجه عام إلا في فترة متأخرة رغم أن بذوره الأولى تعود إلى محمد إقبال ثم تعمقت أكثر من خلال كتابات مالك بن نبي، واحتضنها في شكل عمل جماعي أكاديمي المعهد العالمي للفكر الإسلامي[2].

إن هذا التصنيف الكلي يتيح لنا في حالة التعامل التحليلي والنقدي مع التنظيمات والجماعات والحركات الإسلامية المعاصرة ردها -بغرض فهم أيديولوجيتها ونظرياتها في العمل والحركة- إلى واحد من هذه المشاريع؛ إذ لا تعدو أن تكون هذه الحركات-في رأينا- عاكسة للأفكار الكبرى المتضمنة في هذه المشاريع؛ فهي الإطار الفكري العام الذي يمكن أن تقارب ضمنه.

2.1.4 - **تصنيفات أخرى:** إلى جانب تصنيف النجار -وهو أكثر ما وقفنا عليه من التصنيفات شمولا وعمقا- نجد بعض المحاولات الأخرى التي كان العمل التصنيفي إما

---

(1) المرجع نفسه، ص 439.

(2) المرجع نفسه، ص 440.

غرضا أساسيا لها، أو كان غرضا ثانويا اسلزمته بعض مقتضيات التحليل؛ فغازي توبة في كتابه الفكر الإسلامي المعاصر[1] حاول دراسة أهم التيارات الفكرية التي راجت في النطاق الإسلامي في تاريخنا المعاصر متبعا ذلك بعمل نقدي لأهم تحليلاتها وتصوراتها حول بعض قضايا الأمة الإسلامية. وقد صنف هذه التيارات في مدارس كبرى ثلاث مثّل لكل واحدة منها باثنين من رجال الفكر والإصلاح هي: المدرسة التاريخية وعرض فيها لكتابات طه حسين والعقاد، والمدرسة الإصلاحية خص فيها الحديث عن فكر الشيخ محمد عبده ومالك بن نبي كممثلين لهذه المدرسة بالعرض والنقد. ومثلما عرّض بفكر العقاد وحسين اتهم فكر عبده بأنه فكر ترميمي يسعى إلى ترميم الواقع الإسلامي بدل تغييره، واتهم فكر ابن نبي بأنه فكر تبريري يسعى لتبرير الواقع. أما المدرسة الفكرية الثالثة فهي المدرسة التربوية التي يحتفل بها كثيرا وبالخصوص كما تجسدت في فكر وجهود حسن البنا وجماعة الإخوان المسلمين. ويرى توبة في مقدمة كتابه أنه بتمثيله لكل مدرسة من هذه المدارس بأنموذجين من الكتّاب لا يعني أنها مقتصرة عليهما بل يرى أنه يمكن مد كل مدرسة لتشمل كتّابا آخرين وتراثا آخر من خلال الظواهر المشتركة بين النماذج المدروسة. أما منير شفيق في دراسته المسحية[2] فيقسّم الفكر الإسلامي إلى اتجاهين أساسيين، الأول هو اتجاه الفكر الإسلامي الذي ارتكز إلى الإسلام عقيدة ومنهجا ونظاما وشريعة واعتمد على الأصول الإسلامية أساسا لمعالجة مختلف جوانب الحياة، وكان موقفه من الحضارة الغربية حازما؛ إذ رفض الخلط والتوفيق بينها وبين الإسلام. والاتجاه الثاني هو اتجاه الفكر الإسلامي ذو الجذور الأصولية ولكنه حاول التوفيق مع عدد من الجوانب الفكرية والحضارية للحضارة الغربية. أما الشيء المهم في جهد شفيق فهو تقسيمه للفكر الإسلامي المعاصر إلى مراحل؛ بحيث يتيح هذا التقسيم -للدارسين- التعرف إلى التطور الذي حصل في نطاق الفكر الإسلامي والظروف والمتغيرات التي جعلت هذا الفكر يتفاعل مع هكذا قضايا ومستجدات شغلته عبر كل واحدة من هذه المراحل، ثم كيف تحول هذا الفكر ليأخذ طريقه إلى التجسيد العملي في شكل حركات إصلاحية وتغييرية.

---

(1) انظر: غازي توبة، الفكر الإسلامي المعاصر دراسة وتقويم، ط 2 (بيروت: دار القلم، 1977).

(2) منير شفيق، الفكر الإسلامي المعاصر والتحديات، ثورات، حركات، كتابات، مرجع سابق.

2.4 - **تصنيفات صغرى:** وفي هذا النوع من التصنيفات يتم التركيز والاقتصار- كما ذكرنا سابقا- على الجماعات والحركات بالنظر إليها ككيانات تنظيمية؛ حيث تصنف إلى أنواع وأشكال بحسب ما يعتمده كل باحث من معايير.

ويشدد كثير من الباحثين، بل حتى بعض القياديين في الحركة الإسلامية-في هذا الصدد- على التنوع الكبير المسجل على الظاهرة؛ فهي كما يقول الجورشي «ليست متجانسة كما يتوهم الكثيرون فيسقطون في التعميم المخل، إنها كيانات تنظيمية تختلف في برامجها ومناهجها ووسائلها وارتباطاتها ومراجعها العقائدية والفكرية كما تتباين في الحجم والأهمية من قطر إلى آخر»[1]. ويؤكد عبداللطيف الهرماسي على خاصية الاختلاف والتنوع هذه بأنها ظاهرة تطبع الحركات الإسلامية، فبغض النظر عن ما يجمعها من عناصر الالتقاء والتماثل فإن أشياء كثيرة تفرق بينها؛ كانقسامها حول أسلوب التعامل مع الشريعة إلى حركات نصوصية تكتفي بالفهم الحرفي للنص الديني، وحركات تتعامل معه تعاملا مرنا أو تعاملا مقاصديا، وكاختلافها حول الخيارات السياسية والاجتماعية والاقتصادية[2].

الملاحظة نفسها يلح عليها بعض الباحثين الغربيين رغم ما يسود في الأدبيات الغربية من قولبة وتنميط لا يرى في الحركة الإسلامية إلا وجها واحدا هو وجه الأصولية والتطرف، وقد اعترف بذلك فرانسوا بورغا عندما تحدث عن الجيل الجديد من قراءات الإسلام السياسي الذي بدأ يعترف بتنوع تضاريس الظاهرة وقابليتها لاتخاذ أشكال عديدة، إن «مسمى الإسلام السياسي (مثلما يرى) إنما يغطي اليوم مشاريع متباينةجدا تبدأ من النزعة الشرعية الأكثر وضوحا وتمتد إلى الإطاحة بالسلطات القائمة»[3]. أما غراهام فوللر فيرى أن البيت الحركي الإسلامي يتراوح«ما بين دعاة ديمقراطيين للتحديث، ومناضلين

---

(1) صلاح الدين الجورشي، «الحركة الإسلامية مستقبلها رهين التغييرات الجذرية»، في: توفيق الشاوي «وآخرون»، مرجع سابق، ص 120.

(2) عبداللطيف الهرماسي، «الحركات الإسلامية في المغرب العربي، عناصر أولية لتحليل مقارن»، في مجدي حماد «وآخرون»، الحركات الإسلامية والديمقراطيةدراسات في الفكر والممارسة، مرجع سابق، ص 298.

(3) فرانسوا بورغا، الإسلام السياسي صوت الجنوب، مرجع سابق، ص 364.

متطرفين يدعون إلى العنف، وحتى رجعيين عاطلين عن رؤية متماسكة عن المستقبل»[1]. هذه الملاحظات وغيرها تتحول لدى البعض إلى مؤشرات للتصنيف والتمييز بين الحركات الإسلامية، فمن النصين الأخيرين مثلا يمكن أن نتحدث عن مؤشر أسلوب العمل الذي بموجبه تتصنف الحركات الإسلامية إلى حركات معتدلة وحركات راديكالية، أما النص الثاني فيمكن أن نتحدث بموجبه عن مؤشر منطق فهم وتأويل النص الديني.

بالإضافة إلى ذلك هناك مؤشرات عديدة أخرى يمكن أن تتصنف على أساسها الحركات الإسلامية؛ فقد تكون حركات إصلاحية أو إحيائية، سرية أو شبه رسمية، متفتحة أو منغلقة، عنفية أو سلمية، جماهيرية أو نخبوية، قطرية أو عالمية، شيعية أو سنية... وفيما يأتي بعض هذه التصنيفات:

1.2.4 - **التصنيف على أساس مؤشر الفعالية**: وهو تصنيف قدمه الباحث الفرنسي Bruno Etienne في دراسته حول الإسلاموية الراديكالية؛ ففي قائمة تضم العديد من الحركات الإسلامية كانت مجالا لدراسته يقترح أنه بدلا من إعطاء جرد شامل يمكن وضعه بسهولة حول هذه الحركات يحسن القيام بعمل تصنيفي تصنف على أساسه الحركات سواء أكانت جماعات أو شبه أحزاب سياسية تبعا لفعاليتها وليس تبعا لبنيتها (en fonction de leur efficacité et non pas de leur structure)، لأن التمييز الملائم يتبدى من خلال فعالية هذه الحركات ونشاطيتها وليس تبعا لتسمياتها أو تاريخها، وباعتماد هذا المعيار يرى أنه يمكن أن تتصنف إلى فئات ثلاث هي:

- جماعات المحافظة التقليدية

(Les groupes ou associations de maintenance classique): وهي تلك الحركات التي تهتم بتطهير الأخلاق (La cure d'ames) وصيانة العقيدة والإيمان.

- الجماعات أو الحركات المهدوية أو الرسولية

(Associations conversionnistes. Apostoliques): وهي حركات يتمثل

(1) غراهام فولر وأيان ليسلر، مرجع سابق، ص 188.

هدفها في إعادة تفعيل دور المسلمين وتنشيطهم في حقل الدعوة، وعادة ما تأخذ التسميات الآتية: جماعات الدعوة، أو الجماعات الإسلامية؛ ويرى أنها نشأت عموما كرد فعل على عدم قدرة رجال الدين التقليديين على مقاومة تغريب المجتمعات الإسلامية، وبالتالي فهي أكثر قرابة لجماعة الإخوان المسلمين المصرية؛ فهي ذات نفس إصلاحي ولكنها تمارس الدعوة بطرق شبيهة بتلك المنتشرة لدى بعض الجمعيات البروتستانتية في أوروبا وأمريكا. وهذه الجماعات كثيرة ومتوزعة عبر مختلف أقطار العالم العربي والإسلامي.

- الجماعات الأكثر نشاطية

(Associations plus activistes): وهي حركات إلى جانب ما تقوم به من أدوار ووظائف تبشيرية (Missionnaire) تطرح مشروعا سياسيا، وبالتالي تستحق وحدها أن تتسمى إسلاموية، فالرهان الأساسي لهذه الجماعات يتلخص في تشكيل نخبة مضادة، وبالتالي في تأسيس دولة تقوم على الشريعة، وأخيرا في تأسيس دولة إسلامية موحدة. إن الفارق الأساسي الذي يمكن أن يقسم الجماعات التي تنتمي إلى هذه الفئة هو رفض أو قبول اللجوء إلى العنف؛ لأن هناك من الجماعات من يريد إصلاح المجتمع فيتحول إلى حزب سياسي يقبل بقواعد اللعبة ويشارك عند الاقتضاء في السلطة، وهناك منها من يكفّر السلطة وبالتالي يستخدم العنف بغرض زعزعتها أو القضاء عليها.

لكن برينو إتيان يشير إلى أن الحدود بين هذه الأصناف غير نهائية بل هي حدود متحركة؛ حيث يمكن أن تفرض ظروف معينة على جماعة أو حركة ما أن تنتقل من الفئة الثانية إلى الفئة الأولى والعكس صحيح[1].

2.2.4 - **التصنيف تبعا لنوع النشاط:** في الوقت الذي تركز فيه بعض الدراسات على مؤشر الفعالية تتبنى دراسات أخرى تصنيف الحركات الإسلامية على أساس نوع نشاطها، وتبعا لذلك تنقسم هذه الأخيرة إلىحركات سياسية تهتم بالعمل السياسي وتتخصص فيه، وحركات دعوية تنهض بالعمل الدعوي ولا تهتم عادة بالشأن السياسي وأبرز أنموذج لها النوع من الحركات هي جماعة الدعوة والتبليغ وبعض الجماعات السلفية؛

---

(1) Bruno Etienne, L'islamisme radical, Op, Cit, pp 206-220.

وحركات شمولية تعمل في مختلف هذه الميادين متبنية نظرة شمولية للفعل التغييري، وأبرز أنموذج تنطبق عليه هذه الصفة حركة الإخوان المصرية فقد وصفها مؤسسها بأنها «دعوة سلفية، وطريقة سنية، وحقيقة صوفية، وهيئة سياسية، وجماعة رياضية، ورابطة علمية، وشركة اقتصادية، وفكرة اجتماعية»[1].

3.2.4 - **التصنيف تبعا للبنية التنظيمية:** والحركات تبعا لهذا المؤشر تتصنف إما إلى حركات سرية مغلقة (Primitivist) تمارس نشاطها وحركتها في هذا الجو الخاص، أو إلى حركات علنية مفتوحة(Adaptationist). والملاحظ أن العديد من الحركات والجماعات الإسلامية نشأت في جو من السرية نظرا للاعتبارات السياسية والأمنية التي مرت بها بعض البلاد الإسلامية. وإذا استثنينا بعض الحركات الإسلامية المعتدلة التي اضطرت إلى العمل السري (مثال ذلك حزب الدعوة الذي قاده محمد باقر الصدر في العراق) فإن كل الجماعات التي تنحو في عملها التغييري منحى عنفيا راديكاليا كجماعة التكفير والهجرة وجماعات الجهاد، تتخذ من التنظيم والعمل السري أسلوبا في النشاط والحركة. كما أن هناك حركات تقوم على نوع من الازدواجية التنظيمية؛ بمعنى الجمع بين السرية والعلنية معتمدة على ما يسمى بـ«علنية الدعوة وسرية التنظيم»، فحركة الإخوان المسلمين مثلا اعتمدت بعد تأسيسها على تنظيم مدني هو جماعة الإخوان، وتأسس بالموازاة معها نواة عسكرية عرفت بالتنظيم الخاص، وهذه الازدواجية كان لها انعكاساتها السلبية على مستقبل هذه الحركة[2]. وفي إطار مؤشر البناء التنظيمي-وبصرف النظر عن فكرة السرية والعلنية- يمكن أن تأخذ الحركات الإسلامية كما يرى أوليفييه روا شكل نماذج ثلاثة: إما شكل حزب من الطراز اللينيني يقدم نفسه على أنه طليعة تهدف إلى الاستيلاء على السلطة مثل حزب إسلامي الأفغاني، أو حزب سياسي من النمط الغربي يسعى في إطار التعددية الحزبية والعملية الانتخابية إلى تمرير أقصى حد من مفردات برنامجه كحزب الرفاه التركي، أو جمعية دينية ناشطة دون مزاعم سياسية مباشرة، تصر

(1) يتبنى هذا التصنيف، رضوان أحمد شمسان الشيباني، الحركات الأصولية الإسلامية في العالم العربي، مرجع سابق، ص 125-214.

(2) أنظر: عبد الله فهد النفيسي، «الإخوان المسلمون في مصر: التجربة والخطأ»، في: توفيق الشاوي «وآخرون»، مرجع سابق، ص 216 وما بعدها.

على العمل الجماهيري وتسعى إلى التغلغل بين النخب[1].

من زاوية أخرى وفي إطار مؤشر التنظيم دائما تتجه بعض الحركات في سياق بنائها التنظيمي إلى اعتماد مبدأ القيادة الجماعية التي عادة ما تتولاها هيئة عليا تقوم بإدارة شؤون الحركة مع ما تحققه من انسياب في المسؤوليات والأدوار نزولا وصعودا، وبين القيادة الفردية التي تميل إلى تركيز السلطة القيادية في يد شخص واحد هو شخص القائد أو الزعيم أو الأمير أو المرشد؛ وتربط توجهات الحركة وقراراتها وربما مصيرها به؛ بحيث يتم الإلغاء الفعلي والواقعي لمؤسسات الحركة الأخرى في حالة وجودها[2].

4.2.4 - **التصنيف تبعا لطبيعة الأهداف:** الحركة الإسلامية من هذه الزاوية تنقسم إلى مجموعتين كبيرتين تضمان إليهما جماعات وتنظيمات وحركات، فالمجموعة الأولى تنهض بالعمل على خط السلطة والمجموعة الثانية تنهض بالعمل على خط المجتمع، أو ما يسميه بعض الباحثين حركات الأسلمة من فوق وحركات الأسلمة من تحت، أو بتعبير جيل كيبل حركات معاودة التحنيف من فوق أو من تحت (Islamisation par le haut et par le bas)[3].

إن الصنف الأول غالبا ما يضم الحركات الإصلاحية السلمية التي تعمل بمقتضى نظرية في العمل تقوم على التسليم بفكرة إمكانية بناء مجتمع ودولة إسلامية عن طريق العمل القاعدي المبني على التربية وإصلاح الأفراد وحملهم على العودة إلى ممارسة الإسلام في حياتهم اليومية، وبالإضافة الكمية وتوسع عملية الدعوة والنضال السلمي في الميادين الثقافية والاجتماعية ستكون النتيجة هي الوصول إلى تكوين مجتمع إسلامي. أما الصنف الثاني فيرى أنه لا سبيل إلى ذلك إلا بعمل انقلابي يطيح بالأنظمة القائمة ويستولي على السلطة وبالتالي يفرض الأسلمة ويؤسس الدولة الإسلامية. والكيفية هي إما الانقلاب

---

(1) أوليفييه روا، تجربة الإسلام السياسي، مرجع سابق، ص 50 وما بعدها.

(2) أنظر في ذلك:عبد الله فهد النفيسي، المرجع السابق، في نقده لتنظيم الإخوان حول هذه النقطة، ص 235. وأيضا: ريتشارد هرير دكمجيان، مرجع سابق، ص 140 وما بعدها.

(3) أنظر: جيل كيبل، يوم الله، الحركات الأصولية في الديانات الثلاث، مرجع سابق، ص 42 وما بعدها، وأيضا: أوليفييه روا، المرجع السابق، ص 46 وص 80 وما بعدها.

العسكري (كما هو الحال في التجربة السودانية) أو الثورة (كما هو الحال في التجربة الإيرانية)، أو العمل المسلح (مثلما حاولته جماعات الجهاد المصرية، وحركة بويعلي في الجزائر)، ولكل واحد من هذه المسالك والأهداف فلسفته وخلفيته الأيديولوجية.

لا بد في الأخير من التنبيه إلى أن هذه الحركات مهما كان شكلها أو بناؤها تتغذى بطريقة أو بأخرى من مصدر مزدوج هو من جهة: التراث الفكري والروحي الإسلامي، ومن جهة ثانية الخبرة الغربية. فإذا ناقشنا قضية التسمية مثلا كملمح يعبّر عن أهداف وطموحات هذه الحركات فإننا سنلاحظ أن هذه الأخيرة تعكس في الغالب بعض مفردات التراث الإسلامي؛ فباستثناء الجماعات والحركات التي تطلق عليها السلطة وأجهزة الإعلام تسميات خاصة (وهي في الغالب تسميات قدحية)، تختار هذه الجماعات تسمية لها صلة بمفردات هذا التراث في مرجعيته المذهبية الشيعية والسنية. فالجماعات الشيعية مثلما يؤكد دكمجيان تؤثر اسم «الحزب»، بينما تفضل الجماعات السنية اسم «جماعة» أو «جمعية»[1]، ثم تضاف إليها أوصاف مستقاة من القاموس الإسلامي مثل الجهاد، الدعوة، التبليغ، الفتح، التوحيد، الإخوان، العدل، الإحسان... وهكذا تصبح أسماء هذه الحركات والجماعات على شاكلة: حزب الله، جماعة الإخوان، جماعة العدل والإحسان، جماعة الدعوة والتبليغ...

أما من الزاوية التنظيمية فإن الحركات الإسلامية بالإضافة إلى محاولتها الاستفادة من التراث الغربي المعاصر وخاصة في بعده التنظيمي؛ حيث قبست الكثير من الخبرات التنظيمية وأساليب العمل الحزبي والجمعوي من الأحزاب والتنظيمات الشيوعية والقومية، لا تزال متأثرة ببعض الجذب التراثي في هذا الميدان؛ فإذا كانت مختلف أشكال الأحزاب كما يقول الجورشي «قد تشكلت في مجتمعاتنا في ضوء استعارات تنظيمية لمؤسسة الحزب الحديثة، فإن الحركات الإسلامية وإن اقتبست بدورها بعض الأشكال الحزبية من الغرب إلا أنه بقيت ملتصقة مفاهيميا بالتراث التنظيمي للفرق الإسلامية الرئيسية»[2]،

---

(1) ريتشارد هرير دكمجيان، مرجع سابق، ص 95، وانظر أيضا:

Bruno Etienne. L›islamisme radical. Op. Cit. pp 206.

(2) صلاح الدين الجورشي، «الحركة الإسلامية مستقبلها رهين التغييرات الجذرية» في: توفيق الشاوي «وآخرون»، مرجع سابق،

وبقي لهذا التراث حضوره في مستوى بعض طرق نشاطها ونضاليتها. وليس ميل العديد منها (أي من الحركات الإسلامية المعاصرة) إلى أسلوب العمل السري شيىءا جديدا، فقراءتنا لتاريخ المعارضة في التاريخ الإسلامي يكشف لنا أن هناك نموذجا لا يزال يتكرر رغم اختلاف الظروف، فقد اختارت معظم المعارضات التي نشأت في التاريخ الإسلامي منذ أواسط القرن الأول الهجري -كما يرى الجورشي- صيغة التنظيم المحكم والمنغلق على نفسه، وكلما اشتد قمع السلطة واتسع سلطانها زادت التنظيمات المخالفة انغلاقا وسرية[1]، وهو ما حاكته وتحاكيه عديد التنظيمات والحركات الإسلامية في وقتنا المعاصر.

خلاصة:

إن موضوع الحركات الإسلامية مثلما تبيّن، موضوع-نتيجة لما ينطوي عليه من التعقيد والصعوبة ولكن أيضا من الجاذبية- تتنازعه العديد من المواقف النظرية وتسلك حياله مسالك في النظر مختلفة، فكما اختُلف على التسمية وتفرقت حولها الآراء بالباحثين، لم تبتعد عن هذا الخط عناصر المقاربة وزوايا النظر الأخرى التي عادة ما يتم عبرها الاقتراب من ظاهرة الحركات الإسلامية كواحدة من ظواهر الاجتماع الإنساني. فمثلما اختلف حول تسميتها اختلف حول تفسيرها، وهذا يدل على أن هذا الموضوع بالرغم مما كتب فيه لا يزال يحتاج إلى مزيد إنضاج، ولكن-مثلما بينا في غير موضع من هذا الفصل- بعيدا عن الأحكام المسبقة والرؤى الأيديولوجية الضيقة التي لا ترى في الظاهرة إلا عنصرها العنيف، بينما يبرز لنا التعمق البحثي ما تنطوي عليه من تنوع شديد، إن على صعيد المرجعيات، أو البرامج، أو أساليب العمل والنشاط، ليس بين قطر وقطر آخر فحسب، بل حتى داخل القطر الواحد.

وهنا تبرز أمامنا دعوة جيل كيبل إلى ضرورة أن نتحرر من تلك النظارات القديمة عند رؤيتنا للحركات الإسلامية، ونستبدلها بنظرات نظرية جديدة تتيح لنا فهما أعمق للظاهرة مثلما هي متجسدة في الواقع العياني لا كما نحب أن نراها.

ص 123.

(1) المرجع نفسه، ص 122.

الفصل الثالث

المجتمع الجزائري قبل الاستقلال: مدخل تاريخي

«...وإذا كنا نريد فعلا التوصل إلى فحوى ظاهرة الإسلام السياسي فعلينا أن نبحث عن أصلها في العلاقة الجدلية بين الاستعمار وعملية القضاء عليه بدلا من أن نحصر تحليلنا في هذه التناقضات المرتبطة بالتنمية الاجتماعية والاقتصادية .. أو ما يفترض أنه عودة عالمية لأهمية عنصر الدين»»

فرانسوا بورغا

تمهيد

عندما دشن المجتمع الجزائري دخوله في مرحلة جديدة من التاريخ المعاصر عشية 5 جويلية «يوليو» 1962 كان قد مر عليه في ظل الليل الاستعماري La nuit coloniale -بتعبير فرحات عباس- ما يزيد عن القرن والربع، وهي فترة تعد في التقويم الاستعماري الحديث الذي خبرته مجتمعات نصف الكرة الجنوبي من أطول الفترات على الإطلاق، تعرض فيها مجتمعنا لأقسى درجات السحق والمحو الثقافي والحضاري، وإلى سياسة ممنهجة من التفكيك الاقتصادي والاجتماعي.

لذلك فإن الحاجة إلى إبراز ملامح الأوضاع السياسية و الاجتماعية والاقتصادية والثقافيةالجزائرية إبان فترة الاستعمار الفرنسي تبدو أكثر من ملحة، لأن فهم التنازعات حول بعض توجهات وخيارات دولة ما بعد الاستقلال-وهو ما سيكون أحد مفردات البحث في الفصل اللاحق من الدراسة-، وفهم بعض الظواهر المهمة خلال هذه الفترة (أي فترة الاستقلال) وعلى رأسها ظاهرة الحركة الإسلامية مشروط-في رأينا- بالتعرف إلى الأوضاع التي عاشها المجتمع الجزائري طيلة فترة الحكم الاستعماري، ومعرفة الترسبات التي أحدثتها في نفسية الإنسان الجزائري ومحيطه الاجتماعي سياسات هذا الاستعمار.

ونظرا لأن دراستنا تتمحور حول الحركة الإسلامية فإن ذلك يستلزم تتبع الدور الذي لعبه الدين الإسلامي كعنصر مهم في معادلة الصراع بين المستعمِر والمستعمَر،لأن أهميته في معادلة الصراع ضد المشروع الاستعماري أهمية حتمية؛ ذلك أنه من الصعب -مثلما يذهب إلى ذلك مايكل ويليس- التفكير بأي إطار آخر غير الإسلام يمكن أن تجند فيه بشكل فعال المقاومة للغازي المسيحي[1]. كما أن معرفة الاستراتيجيات الممارسة من طرف الغالب الوقتي في تلك المرحلة، والسياسات التي استخدمها في كافة مناحي الحياة الجزائرية؛ الاجتماعية والاقتصادية وغيرها... بهدف الإخضاع، وكيف تولد عن ذلك -كنتيجة منطقية- ردود أفعال من أعماق المجتمع الجزائري تراوحت بين المقاومة

(1) مايكل ويلس، التحدي الإسلامي في الجزائر، الجذور التاريخية والسياسية لصعود الحركة الإسلامية، ترجمة عادل خير الله، ط1، (بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، 1999)، ص 18.

العسكرية والمقاومة الثقافية والمقاومة السياسية مع ما لهذه الأخيرة من تنوع في الأفكار والأساليب، واختلاف في الرؤى اتجاه أساليب النضال ضد هذا المستعمر يعد مهما للغاية.

لذلك فإننا هنا سنبرز الصورة التي كانت عليها هذه الأوضاع حتى عشية الاستقلال، وكيف أثرت أولا: في تشكل النخبات الجزائرية، وثانيا: في بلورة مواقفها وأفكارها تجاه هذا الغازي المستعمر، وثالثا: اتجاه الخلاص منه وإعادة ترتيب الوضع ما بعد الاستعماري «لأن عملية بروز نخبة مثقفة في الجزائر بالمعنى الحديث (ارتبطت) بالظروف التاريخية (التي عاشتها الجزائر) ولا سيما بالظرف الاستعماري»[1].

إن فهم واستيعاب أبعاد المشهد الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والثقافي الجزائري، أو بالأحرى فهم طبيعة وشكل الصورة التي سيكون عليها مجتمع ما بعد 1962؛ أي فهم الاختلاف حول تصور الأبعاد والمعالم والكيفيات التي سيتم وفقها صياغة المجتمع الناشئ في ثقافته وسياسته واقتصاده واجتماعه.. وإدراك الجذور التي غذت هذا التنوع والاختلاف، مرهون بتبني معالجة تاريخية للموضوع.

الوضع السياسي

تعد الواجهة السياسية عندما يفد مستعمر إلى بلد ما أول الجبهات تضررا لأنها تقع في تصادم مع أول طموح استعماري متمثلا في نزع ونقل زمام إدارة المجتمع والدولة من بين أيدي أبناء البلاد الأصليين إلى أيدي قادة الحملة الاستعمارية.

وهكذا عندما وقّع الداي حسين معاهدة الاستسلام وجد الجزائريون سكانُ البلاد الأصليين أنفسهم للمرة الثانية في التاريخ الحديث مبعدين غلبة وقهرا عن إدارة شؤون بلادهم السياسية؛ في المرة الأولى عندما وفد عليهم الأتراك العثمانيون في القرن السادس عشر كمخلّصين من التهديد الإسباني، هؤلاء (أي العثمانيون) الذين بدل أن يتعاونوا مع القيادات الجزائرية المحلية التي استنجدت بهم بما يعزز حكم الجزائريين لأنفسهم، تحولوا إلى حكام فعليين لما أصبح يعرف بأيالة الجزائر مغيبين كل مشاركة سياسية للعناصر الجزائرية

(1) ليلى العرباوي، «إشكالية الثقافة الوطنية في الجزائر»، بيروت: مجلة المستقبل العربي، العدد 275، (يناير 2002)، ص 127.

في الحكم، عدا دور الوساطة مع الأهالي الذي عهدوا به لبعض الشيوخ والزعماء والعلماء المحليين(*)، وفي المرة الثانية عندما وفد الفرنسيون كغازين ومحتلين بحجة طرد الأتراك(**).

وإذا كانت فترة الحكم العثماني رغم طولها قد أنتجت نوعا من القطيعة الفعلية بين النخب الجزائرية وحقل الممارسة السياسية، فإن الجزائريين على الرغم من ذلك بقوا إلى حد ما منسجمين مع حكامهم العثمانيين بسبب من الولاء الديني والعقدي والانتماء الثقافي والحضاري، وهو ما لا نلحظه مع الحالة الفرنسية التي عمقت هذه القطيعة وجعلتها حالة مزمنة.

إن هذه الفترة الطويلة (ثلاثة قرون من الاستبعاد التركي، وقرن وربع من الاستبعاد الفرنسي) أحدثت -كما ذكرنا- ما يشبه القطيعة بين الجزائريين وبين ممارسة السلطة مما أنتج حسب البعض عجزا مزمنا أو قلة خبرة جزائرية في مجال الحكم والسياسة(***) عمقتهما مختلف الممارسات الفرنسية في هذا المجال عندما سقطت الجزائر في 1830، فالاستعمار الفرنسي كما ذهب إلى ذلك الهرماسي قد «حطم النخب القائمة وأزاح الزعامات التقليدية الوسيطة، وأنهى جميع الرموز التي يمكن أن تذكر بالسيادة الجزائرية»[1].

وهي الحالة التي لم تشهدها دول الجوار المغاربي (تونس، المغرب) رغم وقوعها تحت طائلة الاستعمار الفرنسي؛ إذ أبقى على مؤسسات الحكم المركزي التقليدية (سلطة الملك في المغرب، سلطة الباي في تونس). حقيقة لقد عمل على إضعافها لكنه لم يقدم على إلغائها، وهو ما أتاح الاستمرارية في الحكم لدى التونسيين والمغاربة حتى وإن كان شكليا.

(*) هناك تباين بين المؤرخين المشتغلين بدراسة فترة التواجد التركي بالجزائر بين ممجد يؤكد على الدور الإيجابي الذي لعبه الأتراك في تخليص الجزائر من مصير أندلس ثانية وتدعيم وحدتها الترابية وهيبتها... وناقم عليهم للمنطق الاستبعادي الذي مارسوه اتجاه الجزائريين عندما انفردوا بالحكم فلم يشاركهم فيه جزائري طيلة ثلاثة قرون.

(**) جاء في البيان الفرنسي الموجه للجزائريين عشية الحملة الفرنسية..«إننا نحن أصدقاءكم الفرنسيين نتوجه الآن نحو مدينة الجزائر، إننا ذاهبون لكي نطرد الأتراك من هناك، إن الأتراك هم أعداؤكم وطغاتكم الذين يتجبرون عليكم ويضطهدونكم...» أنظر: أبو القاسم سعد الله، أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، القسم الأول، ط 2، الجزائر: ش.و.ن.ت، 1981)، ص 266.

(***) برر بعض الكتاب الأزمات التي وقعت في الجزائر منذ 1962، وأزمة أكتوبر 1988 وأزمة ما بعد1992، بقلة الخبرة الجزائرية في هذا الصدد.

(1) محمد عبد الباقي الهرماسي، المجتمع والدولة في المغرب العربي، ط 1، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1987) ص 42.

ولم تغير من هذه الحالة المزمنة (القطيعة) تجربة الدولة الفتية التي حاول الأمير عبدالقادر بعد قيادته للمقاومة الشعبية في الإقليم الغربي للجزائر أن يؤسس لها، لأنها كانت تجربة سريعة الانفساخ بسبب الظروف التاريخية الداخلية والخارجية الاستثنائية التي أحاطت بها، رغم الحنكة التي توفر عليها الأمير والتي اعترف له بها حتى أعداؤه الفرنسيون.

إن التأمل في المعطى السياسي لتلك الفترة يبرز أمامنا عمق سيرورة التحطيم الاستعماري لدعائم الدولة والمجتمع في الجزائر، فقد عمد الاستعمار الفرنسي إلى:

1. 1 - **إنهاء الحكم العثماني للجزائر:** فبعدحوالي ثلاثة قرون من الحكم في ظل الخلافة الإسلامية (1518-1830) وجد الجزائريون أنفسهم بعد نجاح الحملة الفرنسية ضمن مخطط استعماري استيطاني أسقط دعوى الحملة التأديبية، وهكذا لم تتوان السلطة الجديدة تكريسا لهيمنتها من التهشيم التدريجي لكل المؤسسات والتنظيمات السياسية التي تذكر الجزائريين بسيادتهم على بلادهم ب:

1. 1 .1 - **القضاء على المؤسسات السياسية الرسمية الموجودة:** بدأ بمؤسسات الحكم المركزي ممثلة في سلطة الداي وديوانه، ثم سلطة البايات في البايلكات الثلاث لأيالة الجزائر رغم المقاومة الرسمية المتعثرة، وبهذا قطع الاستعمار الفرنسي آصرة الانتماء الروحي والأدبي للجزائر مع رمز الخلافة الإسلامية واضعا مطمح إلحاق الكيان الجزائري بالمجال الحضاري الغربي على أرض الواقع، وفي ذلك اعتداء فعلي على قيمة دينية ورمزية كبيرة كان يؤمن بها كل الجزائريين، وهي الخلافة، حتى وإن ارتبطوا بها اسميا في أخريات حكم العثمانيين لهم.

1. 1 .2 - **طرد الأتراك والكراغلة:** فور إحكام قبضة الفرنسيين على الجزائر رفض De Bourmont مساعدة الموظفين الأتراك الذين كانوا يشكلون السند السياسي والإداري والعسكري الفعلي لجهاز الدولة، وتم طردهم مع مجموعات كبيرة من الكراغلة بشكل مأساوي لم يراع فيه الفرنسيون شبكة العلاقات والروابط الاجتماعية التي تربط الكثيرين من الأتراك والكراغلة بالأسر الجزائرية[1]، ونصب النواة الأولى للإدارة الفرنسية

(1) أنظر: أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية 1830-1900، ط 4، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1992)، ج 1 *،

في الجزائر بالاعتماد على بعض الحضر واليهود، هذه النواة التي ستتطور بالتدريج مستفيدة من الخبرة الناشئة عن الاحتكاك المباشر مع الواقع الجزائري، ومن الدراسات العلمية التي ستتكثف على أيدي بعض العسكريين والمختصين في العلوم الإنسانية.

1 .2 - تحطيم النخب القائمة وإزاحة الزعامات التقليدية الوسيطة :

تبين الدراسات التاريخية أن القيادات السياسية بين الجزائريين تكاد تكون منعدمة في العهد العثماني لأن الحقل السياسي -كما بينا-كان مغلقا في وجهها، ويذهب سعدالله إلى أنه إذا كانت هناك قيادة للرأي العام الجزائري فإنها كانت منحصرة في مجالين اثنين هما: المجال الديني الذي يحتكره العلماء والمرابطون، والمجال الاقتصادي الذي يحتكره كبار التجار وملاك الأرض، وهما ما كان يطلق عليهما آنذاك بالأعيان[1].

وتبين هذه الدراسات أيضا أن هذه القيادات كانت تمارس نفوذها الروحي والزمني على المجموعات الجزائرية، كما كانت تشكل طيلة العهد العثماني أداة للوساطة والتواصل بين هذه المجموعات والسلطة الحاكمة، أما في المناطق الخارجة عن سيطرة الحكم المركزي (بلاد السيبة، القبائل المستقلة) فإن نفوذ شيوخها ومرابطيها كان شبه مطلق.

ومع الاستعمار الفرنسي سنرى أن دور كثير من هذه القيادات سيستمر بحسب رغبته؛ في البداية جرت الاستعانة بهذه الزعامات لتسيير والتحكم في الوضع الأهلي كما حصل في مدينة العاصمة (على عهد دوبورمون وكلوزيل) وقسنطينة مع بعض نخبها من الأغنياء والتجار والعلماء، وكما حصل مع بعض شيوخ القبائل أو القيادات الريفية على عهد بيجو الذي كان صاحب فكرة السيطرة على مجتمع الريف بواسطة الأرستقراطية المحلية صاحبة النفوذ هناك[2].

وبعد أن أدت هذه الفئة دورها -عن وعي أو عن غير وعي- في تسهيل انغراس النظام الاستعماري في المجتمع الجزائري بدأ يغير أساليبه معها فجرد بعضها من مجال نفوذه،

ص20 وص 27 وما بعدها.

(1) المرجع نفسه، ص 102.

(2) الطاهر عمري، «النخبة الوطنية الجزائرية ومشروع المجتمع 1900-1940» (رسالة دكتوراه غير منشورة في التاريخ الحديث والمعاصر، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة، 2003-2004)، ص 53.

واستغنى عن خدمات البعض، واستبدل بعضها الآخر. ولم يكد ينتهي القرن التاسع عشر -كما يؤكد ذلك سعدالله- حتى نجح الفرنسيون في تهشيم «وإضعاف قوى الجزائر المتمثلة في القيادات المحلية والطرق الصوفية والمرابطين، والوسائل التي استعملوها لذلك أصبحت معروفة، نزع الصلاحيات والامتيازات التي كانت للقيادات المحلية... وعندما كانت هذه تنقرض بالتدرج كان الفرنسيون يغرسون إلى جانبها قيادات جديدة ليس لها أصول ولا نخوة تاريخية وإنما هي قيادات وظيفية إدارية... وهكذا اختفت بالتدرج القيادات العربية التي كانت رغم الولاء الظاهري تهدد الفرنسيين بوجودها المستمر وارتباطاتها العائلية والتاريخية»[1].

1 .3 - **إنشاء نظام إداري بديل:** أدت التدرجية والمرحلية التي اتبعها الاستعمار الفرنسي لترسيخ وجوده في الواقع الجزائري إلى اكتساب خبرة كبيرة في إدارة شؤون الأهالي، فبعد محاولاته الأولى للاستفادة من النخب المدينية الجزائرية التي قبلت التعاون معه -رغبة ورهبة- في بناء نواة أولى للإدارة الفرنسية، عمد إلى الاستفادة مرحليا من تجربة الأمير عبدالقادر خاصة في فترة حكم بوجو، هذا الأخير الذي اقتنع بأهمية تطبيق النظام الإداري الذي وضعه الأمير عبدالقادر والقاضي بالتعاون مع الزعماء المدنيين والعسكريين لتأثيرهم الكبير والواسع على الأهالي، وإسناد الوظائف الكبيرة لهم تحت إشراف الضباط الفرنسيين[2].

وهكذا نجد إدارة الاحتلال -في هذا الصدد- تستخدم ما سمته سعاد مقداد آلية الحل والمحافظة، فهي من جهة أقدمت على حل وتفتيت القبيلة ككيان سوسيوسياسي، ومن جهة أخرى أبقت على الأشكال القديمة لممارسة السلطة، وهكذا تم الإبقاء على القادة والبشغوات والشيوخ والزعماء المحليين كمفوضين عن السلطة الاستعمارية وكوسطاء

(1) أبو القاسم سعدالله، الحركة الوطنية الجزائرية 1860-1900، ج 1، مرجع سابق، ص 312-313.

(2) يحيى بوعزيز، سياسة التسلط الاستعماري والحركة الوطنية الجزائرية 1830-1954، (الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 1983)، ص 12.

إيديوسياسيين[1].

كما عمدت إدارة الاحتلال أيضا إلى إنشاء جهاز إداري جديديتشكل من ضباط عسكريين يحسنون العربية واللهجات الجزائرية يساعدهم في مهمتهم مترجمون وزعماء محليون، هو جهاز المكاتب العربية Les bureaux arabes ليكون واسطة بينها وبين الأهالي، ثم استقر النظام الإداري البديل حتى حدود 1962 -مع بعض التعديلات الشكلية التي كانت تطرأ عليه بين فترة وأخرى- على الشكل الآتي[2]:

تم تقسيم الجزائر إلى:منطقة عسكرية في الجنوب، وثلاث عمالات (ولايات هي العاصمة وقسنطينة ووهران) في المنطقة الشمالية. على رأسها ولاة مدنيون معينون، وقسمت كل عمالة إلى نوعين من البلديات (كومونات):

- البلديات ذات الصلاحية الكاملة Les communes de plein exercice: حيث يكثر العنصر الأوروبي المستوطن، ينتخبون ممثليهم في المجلس البلدي بالكيفية السائدة في المتروبول، ولم يكن للأهالي الساكنين فيها الذين كانوا يشكلون نسبة 17٪ عام 1891، و25٪ سنة 1911 حق الانتخاب.

- والبلديات المختلطة (ناقصة الصلاحية) Les communes mixtes: حيث يشكل الأهالي غالبية سكانها، وهي تتألف من تجمع للعديد من الدواوير، ويديرها حاكم إداري فرنسي معين Administrateur يساعده في مهمته مجموعة من الإداريين المساعدين.أما بقية البلاد (الصحراء) فهي خاضعة للحكم العسكري، والجميع يخضع لسلطة مركزية يمثلها شخص الحاكم العام le gouverneurgénéral يساعده في مهامه مجلس حكومة ومجالس ماليةاستشارية Les délégations financières.

---

(1) S.Mokdad، ص24 في:بوزيد زين الدين، الأصول الاجتماعية والمرجعيات الفكرية للنخبة المثقفة الجزائرية 1900-1930، (رسالة ماجستير في علم اجتماع التنمية، قسم علم الاجتماع، كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية، جامعة قسنطينة، 2000-2001)، ص 111-112.

(2) انظر: أبو القاسم سعدالله، الحركة الوطنية الجزائرية، ج 3، ص 15-16. وأيضا:
Charles-Robert AGERON, Histoire de l'Algérie Contemporaines, de l'insurrection de 1871 au déclenchement de la guerre de libération 1954. Tome II, (Paris : PUF , 1979), pp 183-193.

الوضع الاقتصادي والاجتماعي

إن الاستعمار كما يصفه أحد المفكرين هو أفظع تخريب أصاب التاريخ[1] ويتفق مع هذا الرأي كثير من الدارسين فهم يؤكدون على الطابع التحطيمي والتفكيكي[*] الذي مارسته السياسة الاستعمارية في الجزائر على الأبنية الاجتماعية والاقتصادية بما أثر سلبا على توازن المجتمع.

لقد كان دور الاستعمار في الميدان الاجتماعي والاقتصادي خطيرا لأنه هدم المقومات الأساسية التي ينبني عليها أي توازن اجتماعي، ففي البدء عمد إلى السيطرة الاقتصادية بكافة أشكالها بما أدى بالمساس بالقوانين التي تحكم اقتصاد المجتمع الجزائري ما قبل الكولونيالي، وهو في أساسه اقتصاد زراعي رعوي يعتمد في الريف على ملكية القبائل الجماعية للأرض وعلى مبادئ التضامن الاجتماعي، وفي المدينة على بعض الصناعات الحرفية والأعمال التجارية. وعندما فكك تدريجيا بنية هذا الاقتصاد بغرض دمجه في اقتصاده الرأسمالي بدأت دعائم المجتمع الجزائري تتهشم ليتحول إلى ترس في عجلة الإنتاج الرأسمالي.

ويمكن أن نبين هنا بعض الأساليب العنيفة لفرض وإحلال بنى اجتماعية-اقتصاية غريبة عن البنى والمؤسسات الأصلية القائمة، ومحاولات استبدال مجتمع كامل بمجتمع آخر.

1 .2 - **نزع الأرض:** تعتبر الأرض بملكيتها الجماعية القاعدة المادية التي كان يقوم عليها البناء الاجتماعي الجزائري، وقد عمد الاستعمار بغرض تحقيق سياسة التوسع والسيطرة إلى أسلوب نزع الأرض بالقوة منذ سبتمبر 1830. غير أن العملية أصبحت أخطر

---

(1))مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ترجمة عبد الصبور شاهين، ط5 (دمشق: دار الفكر للطباعة والنشر، 1986)، ص 112.

(*) أنظر في هذا الصدد: عدي الهواري، الاستعمار الفرنسي في الجزائر، سياسة التفكيك الاقتصادي والاجتماعي 1830-1960، ترجمة جوزيف عبد الله، ط 1 (بيروت: دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، 1983)، وأيضا: يحي بوعزيز، سياسة التسلط الاستعماري والحركة الوطنية الجزائرية 1830-1954، مرجع سابق، وأيضا: مصطفى الأشرف، الجزائر الأمة والمجتمع، ترجمة حنفي بن عيسى (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1983).

عندما أخذت بعدها التشريعي والقانوني، فقد أصدرت سلطات الاحتلال سلسلة من القوانين تبيح بموجبها مصادرة الأرض وتجعل من الاستيطان على حساب القبائل عملا قانونيا. ترجع أولى هذه القوانين إلى عام 1834 ثم 1844؛ وفيها أن الأراضي غير المزروعة والتي لم تثبت ملكيتها بعقد صريح تصبح تابعة لأملاك الدولة. وهكذا تمت مصادرة الأراضي المسماة البايلك ثم الأراضي الوقفية، وتم نزع الأرض من القبائل الثائرة عقابا لها[1]، حتى بلغ حجم الأراضي المنزوعة حتى سنة 1951 ما يفوق 3296262 هكتار[2].

2.2 - **تفتيت الملكية الجماعية :** توجت عملية التشريع العقاري بعد ذلك بأخطر القوانين التي تم بموجبها تفتيت البنية الاجتماعية للمجتمع الجزائري؛ حيث فككت القبيلة كوحدة سوسيو-سياسية إلى أعراش، والأعراش إلى دواوير، والدواوير إلى عائلات. فقد صدر في عهد نابليون الثالث عام 1863 قانون من مجلس الشيوخ (Sénatus Consulte) يرمي في ظاهره إلى تثبيت الأعراش على أراضيها -حماية لها من مضاربات الكولون- عبر ثلاث عمليات هي: تحديد أراضي القبائل، وتقسيم الأراضي المحددة إلى دواوير، ثم تقسيم أراضي الدواوير إلى ملكيات خاصة[3]. غير أن هذا القانون كان في عمقه ضربة قاصمة للوحدة العضوية ولشبكة العلاقات الاجتماعية القبلية، فالقبيلة كوحدة أساسية في المجتمع والتي كانت تشكل حاجزا في طريق التغلغل الاستعماري جرى تفتيتها بغية السيطرة، وقطع جذور الانتماء الحضاري والعرقي كالأنساب والأصول. وبروز الملكية الفردية معناه السماح بالتهام المزيد من الأراضي عندما يصبح للفرد حرية البيع؛ أي حرية التخلي عن الأرض مقابل المال، وهو ما لم يكن موجودا من قبل لأن الملكية بالأساس جماعية[4]؛ وهو ما سيكون له أيضا انعكاسه العميق على التطور التاريخي للمجتمع الجزائري فيما بعد، وبخاصة بعد القوانين اللاحقة (كقانون Warnier الصادر عام 1875 ثم قانون 1887) التي لم يكن من شأنها سوى تعميق هذه الوضعية. وإذا علمنا أن الاجتماع الريفي في تلك الفترة كان

---

(1) عدي الهواري، مرجع سابق، ص 61، وأبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، ج1 **، مرجع سابق، ص 28.

(2) بوزيد زين الدين، «الأصول الاجتماعية والمرجعيات الفكرية للنخبة المثقفة الجزائرية 1900-1930»، مرجع سابق، ص 113. وانظر للتوسع حول سياسة الاستيطان: يحي بوعزيز، مرجع سابق، ص ص 33-40.

(3) عدي الهواري، مرجع سابق، ص 64.

(4) أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، ج 1××، مرجع سابق، ص ص 36-37.

يشغل أكثر من 95٪ من البلاد الجزائرية سنعرف حجم التفكيك الذي تعرض له المجتمع الجزائري عندما تعرض أساسه المادي للمصادرة؛ فقد كان من نتائجه:

2. 2. 1 - **تفتيت البنية الاجتماعية :** على أنقاض القبيلة نشأ الدوار أو البلدية الأهلية ضاما لبقايا الأعراش المفككة، بسبب خلق الملكية الفردية وانفصال الفرد عن القبيلة، مما استلزم إعادة تجميع العدد الكبير من الأفراد المتحررين من الروابط الجماعية في إطار أرضي وإداري هو الدوار، وبذلك تحول المجتمع وبشكل عنيف من نمط الحياة الجماعية القائمة على الوحدة العشائرية ذات التضامن القرابي إلى الجماعية الاصطناعية القائمة على الفردانية؛ أي من ذلك الكل المبني إلى مجموع من الأفراد المنضافين إلى بعضهم البعض[1]. وبعد أن كان العرش وحدة اجتماعية وأنموذجا للتماسك والتضامن العضوي خصوصا أثناء الأزمات تحول إلى مجموعة من الدواوير المتباعدة والمستقلة عن بعضها البعض والضعيفة اقتصاديا[2].

2. 2. 2 - **الاستنزاف الديمغرافي:** كان رد الفعل الجزائري على انتزاع الأرض هو الثورة، وعندما لم تصبح لبقايا القبائل والأعراش القدرة على المناورة والثورة أخذت جموع الجزائريين في الهجرة إلى البلدان المجاورة تونس والمغرب وطرابلس الغرب، ثم المشرق احتجاجا ورفضا لمساكنة المستعمر، وهو ما تسبب في استنزاف ديمغرافي كبير؛ إذ هاجرت قبائل بكاملها في منطقة قسنطينة سنة 1861 من أجل تجنب المضايقة التي سببها توغل الاستعمار في الريف الجزائري[3]. ومن بين العوامل الأخرى التي أسهمت أيضا في تعميق حدة هذا الاستنزاف مجاعات وجوائح أعوام 1867-1868 [*]، وهي للإشارة لم

(1) محمد نجيب بوطالب، سوسيولوجيا القبيلة في المغرب العربي، سلسلة أطروحات الدكتوراة (41)، ط 1 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2002)، ص 101، وعدي الهواري، مرجع سابق، ص 78-79، وص 69.

(2) أبو القاسم سعدالله، الحركة الوطنية الجزائرية، ج 1، مرجع سابق، ص 38.

(3) الطاهر عمري، مرجع سابق، ص 57.

(*) يتحدث بعض الكتاب عن هلاك أعداد كبيرة من الجزائريين بسبب المجاعات والأوبئة تصل إلى 500,000 نسمة، انظر: مصطفى الأشرف، مرجع سابق، ص 62. ويتحدث شارل روبير آجيرون على أن الجزائر فقدت بين 1861-1872 ما يقارب 600,000 نسمة، فالأرقام الرسمية تبين أن عدد السكان سنة 1861 بلغ 2,710,851، وسنة 1866 بلغ 2,652,072، وسنة 1872 بلغ 2,125,052، انظر:
Charles-Robert AGERON, les Algériens .Musulmans et la France (1871-1919), Tome I, Publications de le faculté des

تنجم عن الظروف المناخية القاسية كما يذهب إلى ذلك مؤرخو المدرسة الكولونيالية، بل نجمت كما يؤكد عدي الهواري عن تحطيم ميكانيزمات النضال ضد هذه المصادفات المناخية، فالتنظيم الاجتماعي القبلي كان يأخذ هذه الظروف المناخية بعين الاعتبار بتأسيسه للمطامير الجماعية حتى يتفادى مساوئ سنوات القحط. لقد كانت هذه الجوائح والأزمات بحسب عدي الهواري تعبيرا عنيفا عن انتقال المجتمع الجزائري من مرحلة يشبع فيها الحاجات الأساسية لأبنائه إلى مرحلة بات معها عاجزا عن تأمين ذلك(1).

3 .2 .2 - **انتشار البطالة وبروز ظاهرة النزوح والهجرة:** أدى ضرب البنية التقليدية للمجتمع وانتزاع الأرض كقاعدة مادية للنشاط في الريف إلى بروز احتياطي ضخم من اليد العاملة البطالة؛ فقد تحول الراعي والفلاح الجزائري كما وصفه مالك بن نبي إلى مترحل بلا مواش وفلاح بلا محراث ولا أرض(2)، بل إن الصورة تبدو أكثر مأساوية عندما يطرد مالك الأرض بعد مصادرتها نحو شعاب الجبال، وقد ينزل منها إذا لم تسعفه الظروف ليصبح خماسا في الأرض التي كان يوما سيدا عليها. لقد تعرض قطاع الفلاحة في السهول والهضاب العليا لضغوط كثيرة من طرف المستعمر، وهو ما أنتج بحسب عبدالله العروي حالة ضياع وتشريد(Clochardisation أو Etat de clochards)،لقطاع واسع من الفلاحين الذين فقدوا أراضيهم واستمروا يعانون من فرض الضرائب الثقيلة(3). وتدل المعطيات الإحصائية على أنه لم يكن في الريف الجزائري في حدود سنوات 1954-1950 سوى 12 ٪من الرعاة و10٪ من الخماسة، أما العمال الزراعيون (دائمون وموسميون) فلم تتجاوز نسبتهم 12 ٪ في مقابل وجود مليون من الريفيين العاطلين. فنتج عن سياسة التفقير الجماعي هذه والمنتهجة من قبل الاستعمار الفرنسي بسبب مصادرة الأرض، نزوح وهجرة متعددة الاتجاهات تدفقت من الريف نحو المدن والتجمعات الحضرية، وتكدست في أحيائها الهامشية مشكلة أعدادا كبيرة من اليد العاملة الرخيصة، ونحو أوروبا وخاصة فرنسا، طلبا للعمل وهروبا من الاستنزاف نحو وضع أكثر إنسانية؛حيث بلغ عدد المهاجرين

---

lettres et sciences humaines de Paris-Sorbonne, Série Recherches, Tome 44, 1erEdition (Paris : PUF, 1968), p 53.

(1) عدي الهواري، مرجع سابق، ص 77-78.

(2) مالك بن نبي، شروط النهضة، ترجمة: عمر كامل مسقاوي وعبدالصبور شاهين، ط 4 (دمشق: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1978)، ص 82.

(3) Abdallah LAROUI, L'histoire duMaghreb, Tome II, (France : Maspero, 1970), p 124

حسب العروي إبان الحرب العالمية الأولى سنة 1918ما يزيد عن 119,000؛ أي ما يشكل ثلث 1/3 تعداد السكان الذكور ليخلفوا في المصانع الفرنسيين من العمال المجندين[1].

هذه بعض النتائج على المستوى الاقتصادي الجزئي، أما على المستوى الكلي فإن الاستعمار الفرنسي -كأنموذج للاستعمار الاستبدادي- قد مارس دورا تعطيليا على تطور المجتمع الجزائري وعلى بنيته الاقتصادية فلو «اتخذنا -كما يقول مالك بن نبي- سنة 1830 نقطة بداية لتاريخ التطور الاجتماعي بفرنسا والجزائر لرأينا أن التطور لم يسر في البلدين في اتجاه واحد. إننا نلاحظ أولا في بداية هذا التطور -أي عندما لم يكن النمو العلمي والصناعي قد أثر في الحياة الاجتماعية- فهنا نجد مستوى المعيشة للشعبين متساويا وربما وجدنا الشعب الجزائري يتمتع بيسر مادي أكثر.. فقد كان الإنتاج الزراعي متوافرا نسبيا في الجزائر أكثر من فرنسا...ولكن سرعان ما وضع الاستعمار يده على كل الثمرات التي ينتجها التراب الجزائري...ومهما يكن فقد كان في استطاعة الشعب الجزائري سنة 1830 على الأقل أن يقتفي خطوات الشعب الفرنسي، عبر قرن البخار والكهرباء، بينما نرى في نهاية الأمر أن الشعب الفرنسي يصل وحده إلى عتبة العهد الذري،ونجد الشعب الجزائري في قافلة المتخلفين، بعيدا عن جبهة التطور العالمي لم يخرج بعد من مرحلة الأمية»[2].

3. 2 - **التحقير العرقي وقوانين الأنديجينا:** إن الاستعمار من الوجهة الأخلاقية هو نكسة أصابت الإنسانية، فقد قمعت الشعوب المستعمرة وتعرضت للقهر والتسلط منذ العهد الروماني إلا أن بعض الممارسات الاستبدادية التي قام بها الاستعمار الفرنسي في الجزائر تذكر كما أشار إلى ذلك سعدالله بظلام العصور الوسطى ومحاكم التفتيش[3].

وعلى الرغم من مقولة المهمة التحضيرية (Mission civilisatrice) التي أشاعها الاستعمار،وحديثه عن دمج الجزائريين وتذويبهم في الثقافة والحضارة الفرنسية المستندة إلى مبادئ عصر الأنوار والحرية والأخوة والمساواة التي رفعت شعارها ثورة 14

---

(1) محمد السويدي، مقدمة في دراسة المجتمع الجزائري، تحليل سوسيولوجي لأهم مظاهر التغيير في المجتمع الجزائري المعاصر (الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 198)، 77، وأيضا: Abdallah LAROUI, L'histoire duMaghreb, Op.cit., p 123.

(2) مالك بن نبي، في مهب المعركة، إرهاصات الثورة، ط 3 (دمشق: دار الفكر، 1981)، ص 42-41.

(3) أبو القاسم سعدالله، الحركة الوطنية الجزائرية، مرجع سابق، ج2، ص 88.

جويلية «يوليو» 1789، فإن منظومة القوانين الصادرة منذ 1871؛ أي بعد فشل ثورة المقراني والإخوان الرحمانيين شكلت إجراء انتقاميا من الجزائريين الذين سيصبحون بموجب هذه القوانين اللاإنسانية «أهالي Indigène» في رتبة بشرية منحطة، يعاقبون بأقسى العقوبات على أبسط المخالفات(*). وقوانين الأنديجينا هي مجموعة نصوص وإجراءات استثنائية سنها ووظفها الفرنسيون ابتداء من السبعينيات ضد الجزائريين، وهي لم تشرع دفعة واحدة بل عدلت بحسب الظروف والأحوال؛ بحيث اشتملت في البداية على 41 مخالفة لتتقلص إلى 21 عام 1890، حتى تم إلغاؤها سنة 1944 نظريا إلا أن العمل بها استمر حتى 1954 [1].

2 .4 - **الإخلال في معادلة الحق والواجب:** يمكن أن نلحظ ذلك في كثير من الممارسات الاستعمارية منها:

2 .4. 1 - **الإجحاف في فرض الضرائب**؛ إذ لم تكتف الإدارة الاستعمارية بانتزاع الأراضي وتحويل ملكيتها إلى المعمرين، ومصادرة الأوقاف والممتلكات ... بل فرضت الغرامات الباهضة على الجزائريين مضاعفة بذلك من أساليب الإفقار الجماعي، في حين كان المستوطنون يدفعون أقل مما يدفعه «الأهالي»، ففي مطلع القرن العشرين كان الجزائريون يدفعون 46٪ من الضرائب المباشرة رغم أنهم يملكون أقل من 37٪ من ثروات البلاد، وقد قدر مجمل ما دفعوه بين 1851-1866 بـ 553. 0861 .37 فرنك[2]. وإلى جانب الضريبة العربية التي لا يدفعها إلا الأهالي ألزموا أيضا بدفع رسوم وضرائب إضافية واستثنائية، والجدولين التاليين يبرزان ذلك:

(*) من بين المخالفات التي نص عليها قانون الأهالي نذكر ما يلي: الامتناع عن تقديم وسائل النقل والمؤونة والماء لأعوان السلطة الإدارية، الامتناع عن تنفيذ الأوامر التي تصدر لتحديد الملكية أو حراستها، التأخر في دفع الضرائب والغرامات، عدم إخطار السلطة بالحيوانات التائهة بعد 24 ساعة من مسكها، الانتقال من منطقة إلى أخرى دون رخصة، إيواء أشخاص من غير الدائرة دون رخصة التنقل...أما عن طبيعة العقوبات فهي تتراوح بين التغريم والسجن ومصادرة الأملاك، كما شرع القانون مبدأ العقوبة الجماعية. أنظر لمزيد اطلاع: يحي بوعزيز، مرجع سابق، ص ص 42-43.

(1) أبو القاسم سعدالله، مرجع سابق، ج 1، وأيضا:

Abdallah LAROUI. Op.Cit. p. 113

(2) يحي بوعزيز، مرجع سابق، ص 46، وسعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، مرجع سابق، ج 1 **، ص 77.

جدول رقم (3-1): نوع وحجم الضرائب في الفترة ما بين 1870-1912

السنة	نوع الضريبة	حجمها (مليون فرنك)
1870	ضريبة عربية	14
	ضرائب أخرى	22
1890-1885	ضريبة عربية	19
1912	ضرائب متنوعة	45

المصدر: إعداد شخصي بالاعتماد على يحيى بوعزيز، مرجع سابق، ص 46.

نوع الضريبة	حجمها (مليون فرنك)
Impôts Arabes ضريبة عربية	13-14
Centimes additionnels ضرائب إضافية	2.300.000
Centimes extraordinaires ضريبة استثنائية	800.000
Taxes municipales رسوم بلدية	5.000.000

جدول رقم (3-2): نوع وحجم الضريبة في الفترة ما بين 1877-1881

المصدر: إعداد شخصي بالاعتماد على:

Charles-Robert AGERON les Algériens Musulmans. p2. 258

2. 4. 2 - **التجنيد الاجباري:** في الوقت الذي كان يعامل فيه الجزائريون كأنديجين ويسلبون من التمتع ببعض الحقوق التي للمستوطنين الفرنسيين، يطلب منهم آداء نفس الواجبات. ومن أفظع صور اللاعدالة أن يفرض على الجزائريين-رغم رفضهم- الالتحاق بجبهات القتال الفرنسية في الحرب الأولى والثانية العالميتين للموت إلى جانب الفرنسيين على قضية ليست قضيتهم، وللدفاع عن وطن ليس وطنهم، حتى بلغ عدد المجندين خلال الحرب الأولى ما يزيد عن 173000 جزائري توفي منهم 25000 في ساحة

القتال[1]، وهو ما شكل صورة أخرى من صور الاستنزاف الديمغرافي.

ولعله من المفيد هنا التأكيد على أن هذه الأساليب التي تأتي في سياق محاولات إحلال مجتمع بديل محل المجتمع التقليدي لم تتم بطريقة عشوائية؛ بل لقد استندت في كثير من الأحيان إلى دراسات وتوجيهات خبراء علم الاجتماع والأنثروبولوجيا الاستعماريين لتسهيل عملية النفوذ الاستعماري وإحكام السيطرة، وقد كان كثير من الباحثين الاجتماعيين أمثال أوغسطين بيرك وجاك بيرك، ومونتاني... وغيرهم موظفين لدى السلطات الاستعمارية، وهيأت دراساتهم حول الخصائص السلالية لسكان الشمال الإفريقي وظروف حياتهم وعوائدهم وتقاليدهم وعقائدهم الدينية وخصائصهم الحربية... المعلومات للعسكريين من أجل التعامل بفعالية مع واقع هذه المجتمعات[2].

الوضع الثقافي والديني

تبدو فصول وعناصر الخطة الاستعمارية في اتجاه إخضاع المجتمع الجزائري مرحلية ومتكاملة، فبعد أن تمت تصفية البناء التحتي (التفقير في المجال الاجتماعي والاقتصادي) بدأ الاستعمار معركته الثانية لتصفية البناء الفوقي وذلك بالتأثير على القيم الروحية والرموز الثقافية (التجهيل في المجال الثقافي)، مسترشدا بالقاعدة التالية التي يشرحها الأب لندمان «ليس ثمة مثال في تاريخ العالم لشعب اندمج في شعب آخر؛ أي أصبح متجانسا معه دون أن يكون قد تم التغلب عليه أولا في عقائده الدينية وحضارته»[3]. فعندما وصل المساس بالهياكل الاقتصادية والاجتماعية إلى درجة كبيرة من العمق، ضعفت القدرة على المقاومة وعند ذلك فقط بدأ التدخل الأجنبي يتغلغل في المجال الثقافي لتكتمل أبعاد السيطرة[4].

---

(1) Abdallah LAROUI, L'histoire duMaghreb, Op.cit., p123.

(2) انظر: محمد محمد أمزيان، منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، ط 1 (الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1991)، ص 142-150.

(3) رابح بلعيد، تاريخ الجزائر الحديث، كتاب رسالة الأطلس المسلسل، الجزائر: جريدة الأطلس، العدد 94 (من 15-21 جويلية «يوليو» 1996)، الحلقة الثانية، ص 10، العمود 2.

(4) François BURGAT, L'islamisme au Maghreb la voix du sud (Paris : Edition Payot & Rivages, 1995), p60.

لقد كانت الفترة الممتدة من 1830-1880 فترة فرض السيادة العسكرية والإدارية ومحاولة تثبيت الوجود الاستعماري بالقوة، وقد تميزت كما هو معلوم بالدفاع المسلح عن الكيان الجزائري من خلال المقاومة الرسمية والشعبية، إلا أن هذه الأخيرة أخفقت بسبب عوامل كثيرة رغم طول المدة وجسامة التضحيات... وكانت آخر ثورة كبرى هددت هذا الوجود في الشمال هي ثورة 1871، وقد تم القضاء عليها بعنف شديد مما أفسح المجال بعد 40 سنة من العمل العسكري لكي يلجأ الاستعمار إلى أساليب أكثر فعالية لضمان ديمومة سيطرته، وهنا بدأ العمل على الجبهة الثقافية باعتبارها أخطر جبهة لحسم المعركة.

وعلى الرغم من أن السنوات الأولى للاحتلال لم تخل هي الأخرى من ممارسات تكتسي طابع الحرب الثقافية، إلا أن المشروع الاستعماري في هذا المجال لم يبد واضحا إلا بعد فشل ثورة الإخوان الرحمانيين، وهو ما عبر عنه ألفريد رامبو الذي كان وزيرا للتعليم عام 1897 قائلا «كان الغزو الأول قد تم بالسلاح وانتهى مع 1871 بانتزاع السلاح من بلاد القبائل.. ويتمثل الغزو الثاني في حمل الأهالي على أن يقبلوا بإدارتنا وبعدالتنا، وسوف يتحقق الغزو الثالث عن طريق المدرسة؛ إذ يجب أن نضمن السيطرة للغتنا وأن تدخل في أذهان المسلمين الفكرة التي نحملها عن فرنسا ودورها في العالم، وأن تحل محل الجهل والأفكار المسبقة المنغلقة، المفاهيم المدققة للعلم الأوروبي»[1].

إن عملية التفكيك للبنى الاجتماعية والاقتصادية توازت منذ البداية مع عملية تفكيك وتحطيم الأسس التي تقوم عليها البنية الثقافية (الأوقاف)، وهو ما سهل بعد ذلك إتمام عملية الترسيخ الاستعماري من خلال محاولات تأسيس وتشكيل مجال ثقافي جديد خادم للمشروع الاستعماري عندما استقرت الجبهة العسكرية بعد 1880. فنحن هنا إذا أمام عملية مزدوجة، عملية هدم وإضعاف للكيان الثقافي التقليدي، وعملية مقابلة ومتممة هي التأسيس لنسق ثقافي جديد تكون الغلبة فيه للقيم الخادمة للاستعمار الاستيطاني، وقد ارتكزت ميكانيزمات هذا العمل على مجموعة من الأساليب نذكر من بينها:

---

(1) محمد الميلي، في ذكرى الاستقلال أولويات الاستعمار في القرن الـ 19»، الجزائر، جريدة الشروق اليومي: 2005/07/09، العدد 1425، ص24.

3 .1 - **إنهاء الوظيفة الاجتماعية والثقافية لمؤسسة الأوقاف:** يعتبر الوقف أو الحبس ظاهرة اجتماعية دينية عرفها المجتمع الإسلامي منذ صدر الإسلام، وهي تكتسي أهمية اقتصادية واجتماعية وثقافية بالغة، وعندما تعرضت الجزائر للغزو الاستعماري كان الوقف يشكل أساسا ماديا مهما للمجتمع الجزائري. كان يشرف على الوقف مؤسسات دينية تتولى رعايته وتسييره، ويعد الدارسون منها أوقاف الحرمين الشريفين وأوقاف سبل الخيرات، وأوقاف المساجد والجوامع والقباب والزوايا والجبانات، وأوقاف الأولياء والأشراف وأهل الأندلس، وأوقاف الجند والثكنات والمرافق العامة...[1].

وقد شكل مردودها المصدر الأساسي والوحيد لرعاية الخدمات الثقافية والدينية في المناطق الريفية والحضرية على السواء... وكثيرا ما كان يستغل فائض هذا المردود في إنشاء أماكن جديدة للعبادة والتعليم. أما مصارف الوقف فهي متنوعة بحسب الأغراض التي وقفت لأجلها، فمنها النفقة على رجال العلم والمدرسين والطلبة ومساعدة الفقراء والمعوزين، ورعاية وصيانة المرافق العامة...وغيرها[2].

وعلى العموم فإن مؤسسة الوقف شكلت في تلك المرحلة وسيلة اقتصادية فعالة في تدعيم الحياة الاجتماعية الجزائرية، وترسيخ التضامن الاجتماعي، لذلك لم يتوان الاستعمار منذ الوهلة الأولى في ممارسة ضغوطه عليها حتى تمت مصادرتها نهائيا. فقد صدرت أولى قراراته المتعلقة بالأوقاف في 08 سبتمبر 1830 ونصت على أن للسلطات العسكرية الحق في الاستحواذ على أملاك موظفي الإدارة التركية، وعلى بعض الأوقاف التابعة لمؤسسة أوقاف الحرمين، ثم توالت التشريعات لتسهيل عملية ابتلاع أملاك الأوقاف بطريقة تدريجية؛ إذ صدر قرار (Ordonnance) في أكتوبر 1844 ينص بصريح العبارة على أن الوقف لم يعد يتمتع بصفة المناعة، وأنه أصبح يخضع لأحكام المعاملات المتعلقة بالأملاك العمومية، ثم تم توسيع صلاحياته بمرسوم 1858 الذي أخضع الأوقاف لقوانين الملكية العقارية المطبقة في فرنسا، ثم بقرار 1873 الذي استهدف تصفية أوقاف

---

(1) أبو القاسم سعدالله، تاريخ الجزائر الثقافي 1830-1954، ط 1، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1998)، ج 5، ص 153.

(2) ناصر الدين سعيدوني، دراسات وأبحاث في تاريخ الجزائر، العهد العثماني (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1984)، ص ص162-165.

المؤسسات الدينية لصالح التوسع الاستيطاني[1].

إن عملية الاستيلاء على الوقف كانت ضربة قاضية ومخططة للحياة الثقافية والدينية وقد نتج عنها:

3. 1. 1- انهيار المنظومة التعليمية: وتهدم الجهاز التربوي بصورة مباشرة وذلك عندما اختنقت أسسه المادية والاجتماعية، فقد كان تمويل التعليم في المرحلة ما قبل الكولونيالية ذاتيا يعتمد على مصادر الأوقاف ولم يكن الحكم العثماني الرسمي يتدخل في ذلك، وهو ما انعكس بالإيجاب على حرية التعليم وانتشاره. كان الوضع الثقافي جيدا فقد أكدت محاضر جلسات لجنة إفريقياعام 1834 أن جميع العرب تقريبا يعرفون القراءة والكتابة في حين كان عدد الأميين في فرنسا يتجاوز40 ٪[2]، أما عن انتشار المدارس بكافة مستوياتها التعليمية فإن الإحصاءات التالية تبين الحالة الإيجابية التي كان عليها التعليم[*] سواء في الريف أم في المناطق الحضرية.

(1) ناصر الدين سعيدوني، المرجع نفسه، ص 166-168. وأيضا: سعدالله، تاريخ الجزائر الثقافي 1830-1954، ج5، ص 161-170.

(2) مصطفى الأشرف، مرجع سابق، ص81، وناصر الدين سعيدوني والمهدي البوعبدلي، الجزائر في التاريخ، العهد العثماني (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب،1984) ،ص 145.

(*) على الأقل من الناحية الكمية لأن نوعية التعليم لم تواكب مستجدات التطور المحلي والعالمي في تلك المرحلة، فقد بقي التعليم في عمومه متجها نحو العلوم الدينية والتراثية ولم يكن منفتحا على العلوم العصرية.

جدول رقم (3-3) الحالة التعليمية في بعض المدن الكبرى
في السنوات الأولى من الاحتلال(**).

المدينة	السنة	نوعية وعدد المدارس	عدد التلاميذ
الجزائر (عددسكانها 12000)	1830	100 مدرسة	/
		12 زاوية	/
		122 جامع ومسجد	/
	1840	24	600
	1846	14	400-320
		90 مدرسة ابتدائية	1400-1300
		7 مدارس ثانوية وعالية	700-600
قسنطينة (عددسكانها 25000)	1837	35 مسجد	/
		16 زاوية	/
	1847	30 مدرسة ابتدائية	350
		التعليم الثانوي والعالي	60
تلمسان (عددسكانها 12000 - 14000)	عند الاحتلال	3 معاهد للتعليم العالي	/
		50 مدرسة ابتدائية	/
		30 زاوية	/
		35 مسجد	/

المصدر: إعداد شخصي بالاعتماد على: أبو القسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج1 ،ص 245-272، وج3، ص 24-28، وأيضا:

Charles-Robert AGERON, les Algériens Musulmans, Op.cit., p.318

(**) مع ملاحظة أن الإحصاء قد لا يكون دقيقا على أساس اختلاط مفهوم المدرسة مع المسجد، لأن المسجد ليس مكانا للصلاة فقط فهو أيضا مكان للدراسة والتعلم.

غير أن هذه الإحصاءات تبين أيضا التدهور الذي بدأ يمس الحياة العلمية والثقافية، وهو تدهور يرجع في بعض جوانبه إلى الوضع العسكري نتيجة فقدان الاستقرار والأمن، لكنه في الأصل مترتب عن ضرب أسسه المادية؛ أي عن مصادرة الأوقاف، أما الصورة الدرامية لهذا الوضع فقد عبر عنها دي توكفيل باسم لجنة 1847 قائلا: لقد وضعنا أيدينا على عائدات المؤسسات الخيرية...وتركنا المدارس تتهاوى، وحلقات العلم تتفرق؛ إن الأضواء انطفأت من حولنا...لقد جعلنا المجتمع الإسلامي أكثر جهلا وأكثر بربرية مما كان عليه قبل أن يعرفنا..ويعلق آجيرون على هذه الوضعية مؤكدا على أنه ليس غريبا بعد هذه الفترة أن ينقرض طلبة العلم والعلماء، أو أن يهاجر بعضهم أو أن يسقط في عالم العوز، أو أن ينزوي البعض في مكان من أمكنة العبادة المتبقية[1]. وهو ما جعل نسب الأمية تصل بعد ذلك إلى مستويات غير مسبوقة ففي عام 1890 لم يكن عدد المتمدرسين ممن هم في سن الدراسة يتجاوز 9 .1 ٪ وارتفعت هذه النسبة قليلا عام 1908 لتصل إلى 3 .4٪ وعام 1922 إلى 6٪ [2] إلا أن نسب الأمية بقيت في حدود 85-90 ٪ حتى عشية الاستقلال.

3. 1 .2 - **تدهور أماكن العبادة والمعالم الإسلامية :** من الناحيتين المادية والمعنوية؛ فبعد مصادرة الأوقاف العقارية والمالية التي كانت تابعة للمساجد والمصليات والمزارات والجبانات... وهي مخصصة في بعض جوانبها لصيانتها وتسديد مستحقات القائمين عليها من أئمة ومؤذنين وحزابين وقيمين... بدأت معالم أفولها؛ إذ ترك بعضها دون صيانة وتجديد حتى تهاوى، وضيق على القائمين على بعضها في الأجر حتى ترك الوظيفة... بل إن الكثير منها امتدت إليه يد الهدم العمدي أو البيع أو التحويل بحجة المنفعة العامة؛ إما إلى كنائس أو إلى ثكنات وحتى إلى اسطبلات...، وهو ما أحدث جرحا ثقافيا وحضاريا كبيرا في الجزائر المعاصرة عندما تم القضاء على هذه المعالم الإسلامية، فالجزائر العاصمة كانت وحدها تعد ما يزيد عن 160 جامعا ومسجدا وزاوية لم يبق منها عشية الاستقلال سوى أربعة مساجد[3].

---

(1) Charles-Robert AGERON, les Algériens .Musulmans et la France (1871-1919),Op.cit., p317-318

(2) يحيى بوعزيز، مرجع سابق، ص 47.

(3) المرجع نفسه، ص73، ولمزيد من الاطلاع، انظر: أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي 1830-1954، ج 5، ص 10-71. ويتحدث أجيرون على أن مدينة الجزائر العاصمة مثلا كانت وحدها تعد سنة 1830 ما يقارب 13 جامعا و 109 مسجدا و 32 مصلى

3. 1. 3 - **تدهور منظومة التكافل الاجتماعي:** أو تفتت شبكة العلاقات الاجتماعية المبنية على قيم التكافل الاجتماعي، وقد بينا آنفا بأن مؤسسة الأوقاف شكلت في تلك المرحلة وسيلة اقتصادية فعالة في رفد الحياة الاجتماعية الجزائرية، وترسيخ دعائم التضامن الاجتماعي، فمصارف الأوقاف كانت تتجه نحو رعاية الأيتام وذوي الحاجات من المرضى والفقراء وعابري السبيل....وكان كل هؤلاء يجدون في المال الوقفي مصدرا للاسترزاق والإعانة، وبمصادرة الأوقاف تم ضرب منظومة التكافل الاجتماعي في الصميم.

3 .2 - **تهميش دور مؤسسة القضاء الإسلامي:** حاول الاستعمار الفرنسي تحطيم كل رموز السيادة التي تذكر بالدولة الجزائرية وبالانتماء الثقافي والحضاري للمجتمع الجزائري، ومن أهم رموز السيادة التي امتدت إليها آلته التحطيمية مبكرا مؤسسة القضاء الإسلامي، فقد بدأ التدخل في شؤونها منذ سنة 1834 عندما صدر قرار يعطي الحق للمتقاضين الجزائريين باستئناف الأحكام الصادرة من القضاة المسلمين أمام مجالس الاستئناف الفرنسية، وهو تعد صريح على اختصاصات القضاء الإسلامي. ثم توالت القرارات التي أسست لتنظيم القضاء الفرنسي في الجزائر على قاعدة إدماج القضاء الإسلامي في قضاء المتروبول نهائيا[1]، بدأ ذلك بنزع صلاحية البت في قضايا الجنح والجنايات بموجب المراسيم الملكية (Ordonnances royales) الصادرة في فبراير 1841 وسبتمبر 1842 قاصرة حدود النظر في الميراث والأحوال الشخصية، ولم يتوقف الأمر عند هذا الحد؛ حيث صدر مرسوم آخر في شهر سبتمبر 1885 يحظر على القضاة المسلمين النظر في قضايا العقار والملكية. وهكذا بقي اختصاص القضاء الإسلامي محصورا في الأحوال الشخصية، وقبل ذلك تم تأسيس محاكم الصلح عام 1874 وأرغم الأهالي على التقاضي فيها[2]. أما عن مكانة وظيفة القضاء وصورة القاضي المسلم

و 12 زاوية، لم يبق قائما منها عام 1862سوى9 مساجد جامعة (كبيرة) و 19 مسجدا و 15 مصلى و 5 زوايا؛ أي حوالي 48 بناية من أصل 176 كانت موجودة عام 1830، ويؤكد أيضا على أنه لم تشيد طيلة الفترة الممتدة من 1830 إلى 1862 سوى 5 مساجد وهو رقم بعيد حتى عن استرجاع ما تم تدميره. انظر: Op.Cit, Charles robert AGERON p 297

(1) Charles-Robert AGERON, les Algériens .Musulmans et la France (1871-1919), Op.cit. p 201.

(2) يحيى بوعزيز، مرجع سابق، ص 43-44.

لدى المجتمع العام فإنها اهتزت بشكل مأساوي؛ إذ بعد أن كانت وظيفة يتولاها أشخاص من ذوي الكفاءة والعلم وممن يحضون بالاحترام، تحولت إلى وظيفة يعهد بها إلى أشخاص لا تتوفر فيهم أدنى هذه الصفات إلا فيما ندر، وهو أمر مقصود من الإدارة الاستعمارية، فهي المتحكمة في مسألة التوظيف والتعيين، وهي المسئولة عن تدهور المنظومة التعليمية التي لم تعد قادرة على إنتاج الإطارات الدينية كما (*) وكيفا.

وبمحاصرة القضاء وتشويهه نجحت الاستراتيجية الاستعمارية إلى حد كبير في تضييق وحسر مجالات تأثير الدين في مناشط الحياة الاجتماعية، فبعد أن كان الإسلام هو الضابط الأساسي لعجلة الحياة في مختلف مجالاتها الاجتماعية والاقتصادية... خلال مرحلة ما قبل الاستعمار، تراجع ليحل محله القانون الفرنسي، وبقيت مساحة ضيقة من الحياة الإسلامية فقط تخضع للشرع الإسلامي هي مساحة الأحوال الشخصية، ورغم ذلك لم تمل السلطة الفرنسية من التضييق عليها وفتح الباب للاحتكام إلى القانون (Le code) الفرنسي.

3. 3- **إيقاف الوظيفة الإيجابية للزوايا:** من أبرز ما ميز الحياة الدينية في الجزائر فترة الحكم العثماني انتشار الطرق الصوفية وكثرة المباني المخصصة لها، «ففي المدن والأرياف عاش شيوخ التصوف يبثون عقائدهم ويعلمون مبادئ الدين ويلقنون الأتباع والمريدين الأذكار والأوراد، فإذا اشتهر أحدهم أسس مركزا يستقبل فيه الزوار والأتباع ويعلم فيه الطلبة، ويتبرع الناس لهذا المركز فيكبر ويشتهر اسم المتصوف فيتسمى به ذلك المكان ليصبح زاوية فلان»[1].

وطيلة هذه الفترة أدت الزوايا والطرق الصوفية دورا دينيا مهما تمثل في ترسيخ إسلام شعبي متجذر في الحياة الثقافية الجزائرية، كما كانت فضاء للتربية والتعليم، بل تعدت ذلك لتلعب في بعض الظروف التاريخية أدوارا سياسية وعسكرية. غير أن كثيرا من هذه الزوايا تبعا لظاهرة التخلف التي أخذت على المجتمعات الإسلامية بعد عصر ما بعد الموحدين ابتدعت وورثت طقوسا وممارسات بعيدة عن روح الإسلام السني كالمغالاة في

(*) قدم جغلول بعض الأرقام التي تبين وضعية الأجهزة القضائية ففي 1894 لم تكن الجزائر تضم أكثر من 115 قاضيا، 205 باشوات، 276 كاتب عدل، 25 مفتيا. انظر: عبدالقادر جغلول، تاريخ الجزائر الحديث دراسة سوسيولوجية، ترجمة فيصل عباس، مراجعة خليل أحمد خليل، السلسلة التاريخية، ط 3، (الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 1983)، ص 93.

(1) أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، 1500-1830، ج 1، ص ص 262-263.

الشيخ وتجمعات الزردة وأفعال الدروشة، وغيرها...

بلغ عدد الزوايا والطرق الصوفية في الجزائر أثناء الاحتلال الفرنسي كما أبرزته بعض الدراسات والإحصائيات الفرنسية رقما مهما رغم اختلاف التقديرات بين دارس وآخر تبعا لزمن إجراء الدراسة وظروفها، فلويس رين في الدراسة التي أجراها عام 1884 يقدم الأرقام الآتية:

جدول رقم (3-4): الزوايا والطرق الصوفية في الجزائر
أثناء الاحتلال الفرنسي (عام 1884)

الطرق الصوفية في الجزائر	16 طريقة
الزوايا	زاوية هامة 355
الإخوان (أي أتباع ومريدي الطرق الصوفية)	إخواني 000. 169
عدد السكان الإجمالي	نسمة 842000 .2

المصدر: أبو القاسم سعدالله، تاريخ الجزائر الثقافي، 1500-1830، ج 4، ص 292.

أما دراسة ديبون وكوبولاني التي أنجزت بعد دراسة رين في آخر القرن التاسع عشر فقد أحصت عدد الطرق المنتشرة في الجزائر فكانت 23 طريقة بمريدين وأتباع يتجاوز عددهم 000 .300 من الإخوان[1].

هذه الوضعية تبين اهتمام الإدارة الاستعمارية بالزوايا والطرق الصوفية بقصد إخضاعها، والإطلاع على توصيات ونتائج الدراسات التي أنجزها الجنرال دي نوفو بدءا من 1845 ثم دراسات شارل بروسلار وهنري دوفيرييه ثم بعد ذلك دراسات لويس رين وديبون وكوبولاني... وغيرها حول الزوايا والطرق الصوفية في الجزائر تبين بما لا يدع مجالا للشك الاستراتيجية الاستعمارية في هذا الصدد.

---

(1) أبو القاسم سعدالله، تاريخ الجزائر الثقافي، 1500-1830، ج4، ص300. وللتوسع أكثر حول هذه الطرق انظر: المرجع نفسه، ص 42-281.

إن الزوايا تاريخيا كانت خلال أكثر من 70 عاما الحاشد الرئيسي لمقاومة الغزو الاستعماري الفرنسي، وبعد فشل المقاومة التركية الرسمية فإن معظم ثورات ومقاومات ما بعد 1830 كان وراءها شيخ طريقة أو مرابط زاوية، فقد كان معظم زعماء تلك المرحلة إما شيوخ زوايا أو منتسبي طريقة.

لقد أصبحت الزوايا والطرق الصوفية عندما حوصرت المؤسسات الدينية في المدن وصودرت الأوقاف وضيق على القضاء الإسلامي، ونفي العلماء وتحول ما تبقى من الأئمة والمفتين إلى متعاونين مع الإدارة الاستعمارية الملاذ الأخير للأهالي الذين وجدوا فيها إشباعا لحاجات نفسية أثارها الفراغ الاجتماعي الذي صار يحس به الجميع نتيجة التوغل الاستعماري العنيف في بنى المجتمع الجزائري[1]. لكن فترة طويلة من الإنهاك العسكري والحروب المتواصلة وسياسات التقتيل والإبادة والأرض المحروقة والنفي والمصادرة دامت لما يزيد عن 70 عاما، أدت فيها الزوايا والطرق دورا ثوريا وتحرريا كبيرا قادتها في الأخير إما إلى الانهزام أو الاستسلام، وهو ما جعل الإدارة الاستعمارية تستعمل معها بعد ذلك -كما بين مايكل ويليس- سياسة العصا والجزرة التي تجمع بين المراقبة والتشدد دون المهاجمة وهو ما طبقته مع الرحمانية التي فرقتها بعد القضاء على ثورة 1871 إلى ما يزيد عن 25 فرعا لا يعترف واحد منها بالآخر، وما فعلته مع الطرق الدرقاوية والقادرية والشاذلية، كما قررت مراقبة الزوايا عن كثب بالتحكم في مداخيلها المادية ومنع إعطائها الرخص لجمع أموال الزيارات، ومطالبتها بتقديم عدد المنخرطين فيها... أما الأسلوب الثاني فهو الاستمالة والاحتواء وهو ما مارسته مع كثير من الزوايا والطرق كالتجانية والطيبية وبعض فروع الرحمانية، وذلك بدعمها وإعادة الاعتبار لشيوخها من خلال عرض الوظائف عليهم والسماح لهم بجمع أموال الزيارات، ومنحهم الإقطاعات، وتزويج بعضهم بفرنسيات، ومنحهم الأوسمة، وخلع الألقاب عليهم...[2]. وكانت نتيجة سياسة الاستمالة وتدفق الدعم نحو الطرق والزوايا قد قادت هذه الأخيرة إلى التخفيف من حدة التمسك بالتعاليم الصارمة التي كان يتصف بها المنضوون تحتها وقادت إلى الانتقائية والإيمان بالخرافات والتدجيل، وأصبحت بالتالي أكثر قابلية لمفاتحات السلطة الاستعمارية. إن اشتراك العملية التاريخية

(1) الطاهر عمري، مرجع سابق، ص 60.

(2) أبو القاسم سعد الله،، تاريخ الجزائر الثقافي، 1500-1830، ج 4، مواضع متفرقة.

مع السياسة الاستعمارية قد أنتج -كما أكد ذلك أحد الكتاب-تلك الحقيقة الساخرة القائلة بأن المستعمرة اعتمدت في القرن العشرين على الحركة التي كانت الحاشد الرئيسي لمقاومة القرن التاسع عشر لتحظى بدعم ديني كبير[1]. وهكذا انتهت الزوايا والطرق المقاومة كمؤسسات اجتماعية وثقافية متحررة من الارتباط بالمستعمر، وكفضاء للممانعة الثقافية والعسكرية إلى أكبر مبرر للوضع القائم بمقولات دينية غارقة في القدرية والسلبية، وانتقل خطابها كما وصفه البعض «من خطاب مقاوم إلى خطاب مدجن ومهادن تكثر فيه المفردات التي تتحدث عن «المقدر» و«المكتوب» وأشكال كثيرة من الشعوذة والدجل»[2]؛ وتحول تراث الزوايا من الفقه والرباط إلى التميمة والخرافة كما عبر عن ذلك مالك بن نبي، وأصبح مدلول كلمة «المرابط» التي اشتقت من المرابطة والرفض للاستعمار إلى مدلولات سلبية تتضح بكل معاني الدروشة والخرافة والاستسلام، وبقيت السلطة الاستعمارية تغذي هذه الأفكار والسلوكيات والميول والاتجاهات الدينية المنحرفة وتشملها بالرعاية.

واستمرت الطرقية تجتذب لها الأنصار والمريدين وتؤدي بعض الأدوار المطلوبة من الاستعمار؛ حتى أواخر الأربعينيات من القرن العشرين رغم أنها بدأت تستنفد طاقتها بداية من العشرينيات في معركتها مع الحركة الإصلاحية الناشئة. ومع ذلك أيضا فقد أسهم الخطاب الطرقي-حسب أحمد حمدي- في «تشكيل الخطاب الأيديولوجي الجزائري؛ فمصالي الحاج أبو الحركة الوطنية كان في بداية حياته أحد مريدي الطريقة الدرقاوية، كما أن الطرقية ساهمت في تزويد الحركة الوطنية وكذلك الثورة المسلحة بعدد معتبر من الإطارات والكفاءات الشبانية المثقفة»[3].

(1) مايكل ويلس، مرجع سابق، ص 32.

(2) أحمد حمدي، جذور الخطاب الإيديولوجي الجزائري، سلسلة معالم، إشراف مصطفى ماضي (الجزائر: دار القصبة للنشر، 2001)، ص 72.

(3) المرجع نفسه، ص 67.

جدول رقم(3-5): انخفاض عدد المنتمين للطرق الصوفية

السنة	عدد المريدين والأتباع
أواخر القرن التاسع عشر	300. 000
1910	295 .000
1937	190 .000

المصدر: إعداد شخصي بالاعتماد على:

أبو القاسم سعدالله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج 4، ص 301.

3 .4- **محاصرة الدين الإسلامي وتجهيل الجزائريين به:** يمكن لدارس تاريخ الاستعمار الفرنسي في الجزائر أن يدرك بكل وضوح حضور المعطى الديني في معادلة الصراع منذ البداية؛ فتصريحات بعض قادة الحملة الفرنسية تبين الخلفية الدينية لسياسة التوسع الاستعماري؛ فهي حسبهم معركة الصليب مع الهلال، والإنجيل مع القرآن.

وعندما تم سحق جيش الداي ووُقع اتفاق الاستسلام كان أول ما فعله الفرنسيون في الأيام الأولى هو أنهم علقوا الصليب على ثلاث مآذن في مدينة الجزائر، وأقاموا في ساحة القصبة احتفالا دينيا ضخما احتفاء بسقوط جلادة المسيحية (*)، واختاروا أجمل مساجد العاصمة ليحولوه إلى كاتدرائية، أما قتلاهم في الحملة فقد اعتبرهم بعض كتابهم المتحمسين للاستعمار الديني وهو بوجولا شهداء الحضارة والمسيحية، وأن دماءهم ستوطد دعائم الدين المسيحي في الجزائر(1).

ورغم أن الاتفاق الموقع بين الداي وقائد الحملة دي بورمون نص على أن الدين المحمدي سيبقى معمولا به كما كان وممارسته مكفولة(**) هي الصفة التي

(*) هي الصفة التي كانت تطلق على أيالة الجزائر خلال فترة الحكم العثماني نظرا لدورها العسكري البارز في حوض البحر المتوسط.

(1) أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية 1830-1900، مرجع سابق، ج 1، ص 80.

(*) L'exercice de la religion mahométane restera libre... la religion ne recevra aucune atteinte ..

Charles- Robert AGERON. les Algériens .Musulmans et la France (1919-1871).Op.cit.. p 293.

كانت تطلق على أيالة الجزائر خلال فترة الحكم العثماني نظرا لدورها العسكري البارز في حوض البحر المتوسط. فإن التعامل الفرنسي أكد على عكس ذلك لأن هذا الاتفاق لم يكن كما وصفه «الحاكم العام كلوزيل» سوى خدعة حرب لا غير، فالفرنسيون منذ البداية كانوا على وعي بأن الزمن والتطور التاريخي كفيل بتجاوزه[1]، وهو ما صدقته بالفعل سلوكاتهم العدوانية اتجاه كل ما يرمز للدين الإسلامي.

لقد تعاملت السلطة الاستعمارية مع المسألة الدينية في البداية بمنطق ما سماه مايكل ويليس سياسة كبت الإسلام ومظاهره باعتبارها جزءا طبيعيا ومتمما لعملية الضم التي تعرضت لها الجزائر، وتُرجم ذلك من خلال إغلاق وتهديم المساجد، ومصادرة الأموال والأملاك الوقفية، وتجريف الجبانات وغلق الزوايا ومنع ممارسة الإسلام وتعليمه بغلق مدارس التعليم القرآني، وطرد الأئمة والمفتين، ومراقبة وضبط الاحتفالات الدينية، ومنع الحج... لكن عندما اقتنعت الإدارة الفرنسية باستحالة اقتلاع الإسلام من جذوره رغم هذه الممارسات عمدت إلى التحكم الرسمي في الإسلام، وذلك بإضعافه من خلال إيجاد رجال دين مسلمين مدربين في مدارسها يمكن من خلالهم التحكم بالتعاليم الإسلامية في المساجد ومرتاديها[2] وبذلك تجمع في يدها أنفذ وسائل الإفساد.

إن سيرورة المحاصرة للدين بقصد التجهيل به اتخذت لها أشكالا بارزة يمكن أن نضيفها إلى ما سبق الإلماع إليهمن أساليب كان القصد منها الإفراغ الهوياتي للفرد الجزائري بغية تسهيل استيعابه وإدماجه في منظومة القيم الثقافية والدينية الفرنسية، ونذكر من بينها:

3 .4 .1 - **القضاء على المرجعية الدينية :** إما بالإلغاء أو التشويه، فالإدارة الاستعمارية عمدت منذ البداية إلى محاصرة المراجع الدينية من علماء ورجال دين، وكل من لم يندمج في سياستها أو شعرت بخطره كان مصيره إما النفي أو العزل أو التضييق.. مثلما حصل مع شيخ الإسلام ابن العنابي ومع القاضي عبدالعزيز ومع الشيخ صالح بن مهنا

---

(1) Charles-Robert AGERON. les Algériens .Musulmans et la France (1871-1919),Op.cit., p 293

(2) مايكل ويليس، مرجع سابق، ص ص 22-23.

وغيرهم...

ونشير في هذا الصدد إلى قضية خطيرة هي إلغاءمنصب مشيخة الإسلام التي كان يتولاها في الجزائر المفتي ابن العنابي وفي قسنطينة محمد الفكون، فقد كان أثرها سلبيا على وحدة المرجعية الدينية في الجزائر في تلك المرحلة[1]، فبدل أن يبقى للجزائريين مرجعيتهم سواء كانت مجسدة في شخص عالم أو هيئة علمية عليا وهو ما كان موجودا قبل الاحتلال امتدت يد الاستعمار الفرنسي إلى هذا المنصب فأبطلته.

وعندما تمت تصفية المجال الديني من العلماء ذوي الكفاءة والمسؤولية (قضاة ومفتين وأئمة..) أحلت بدلهم أشخاصا أقل علما ووعيا ونقاء أخلاقيا ليتولوا الفتوى والقضاء والإمامة... حتى امتهنوا هذه المناصب والخطط الدينية. ولا شك أن غاية الاستعمار من هذا التحكم في شعائر الدين بتعيين إمام جاسوس خؤون ومفت فاسد مفسد وقاض منافق مرتش -كما يقول مالك بن نبي- هو أن يجعل من الإسلام صورة عجيبة من حياة أصحابه المستعمرين[2]، وهو نفس ما أقر به لوشاتولييه سنة 1910 عندما قال «إن فرنسا قد اصطنعت في الجزائر إسلاما فريدا خاصا بها كما اصطنعت له رجالا من نوع خاص، وكل هذا الاصطناع جاء عن طريق اضطهاد المؤسسات الإسلامية... وخلال ثمانين سنة اصطنعنا إسلاما فذا في العالم، بدون أوقاف، وبمساجد إدارية... وقضاة موظفين، وحج برخصة»[3].

4 .4 .2 - **التدخل القسري في الحياة الدينية :** تطور التشريع الفرنسي منطلقا من مبدأ العلمنة أو فصل الدين عن الدولة (Laïcisation) الذي أُقر العمل به قانونيا في فرنسا سنة 1905، وبدأ العمل به في الجزائر سنة 1907، وقد نص على أن الجمعيات الحرة

---

(1) تعاني الجزائر اليوم غياب مراجع دينية ذات كفاءة علمية شرعية وواقعية، وذات امتداد وحضور شعبي فاعل، وافتقاد هذه المراجع له آثار سلبية يجني المجتمع الجزائري اليوم بعض نتائجها، ففي الوقت الذي يعود فيه التونسي إلى علماء الزيتونة، والمغربي إلى علماء القرويين، والمصري إلى علماء الأزهر، والإيراني إلى حوزات قم والنجف، نجد الجزائري يعيش فراغا رهيبا في هذا الصدد، فلا غرابة بعدها أن نجد أفراد المجتمع الجزائري ينهلون الأفكار والفتاوى..من مصادر بعيدة عن واقع وظروف المجتمع الجزائري، ومنذ مدة طويلة لم تستطع وزارة الشؤون الدينية إيجاد من يملأ منصب مفتي للجمهورية.

(2) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ص 117.

(3) أبو القاسم سعدالله، تاريخ الجزائر الثقافي 1830-1954، ج 4، ص 349.

التي سيتم اعتمادها وفق القانون الجديد هي من سيتولى الإشراف على أملاك المؤسسات الدينية وشؤون العبادة، إلا أن اللافت للانتباه هو أن مبدأ الفصل قد استثنى الدين الإسلامي فـ«أصبح النصارى واليهود مستقلين في تدبير شؤون دينهم بعيدا عن الدولة، أما المسلمون فقد بقيت شؤونهم الدينية تحت إشراف إدارة الشؤون الأهلية الفرنسية»[1]. وهي وضعية تناقضية تبين حقيقةً توجس الإدارة الاستعمارية من استقلالية «الأهالي» في الإدارة الذاتية لشؤونهم الدينية، وعندما سمحت لهم بعد ذلك بتأسيس الجمعيات الخيرية للقيام بهذا الدور، بقيت حدود نشاط هذه الجمعيات محصورة في الاهتمام بأمور الفقراء والمساكين ولم يكن من شأنها التدخل في القضايا التي رأت إدارة الشؤون الأهلية أنها من اختصاصها ولا ينبغي أن تنازع فيه، فبقي التدخل بذلك شاملا لأدق التفاصيل من تعيين موظفي السلك الديني... إلى خطب الجمعة التي كانت مقننة ومبرمجة ولا حرية للمبادرة فيها من قبل الخطباء، فهي مكتوبة من قبل المستشرقين الفرنسيين ومكرسة للتنويم والتخدير لا حديث فيها إلا عن الآخرة والموت والتسليم لولاة الأمر الفرنسيين !![2].

3. 4. 3 - **إضعاف اللغة العربية :** لأنها حاملة للإسلام وثقافته بإبطال وظيفتها الاجتماعية واستبعادها التدريجي من إدارة مختلف مجالات الحياة العامة، فبعد أن كانت هي لغة التعليم والقضاء والتعامل اليومي جرى حصرها في حدود ضيقة هي حدود أداء بعض الشعائر الدينية، ثم عملت الإدارة الاستعمارية على تلهيجها ومزاحمتها باللهجات المحلية والدارجة لتحقيق هدف الفرنسة فيما بعد.

وعلى فرض أن اللغة العربية لم تكن ممنوعة في الجزائر كما يقول الأشرف فإنها تقهقرت بسبب وجودها المستديم في وضعية المغلوب[3] عبر سياسة المحاصرة والتضييق التي بدأت منذ الأيام الأولى للاستعمار، ثم تواصلت طيلة فترة الاحتلال لتتوج في الأخير بقرار وزير المعارف الفرنسي في 08 مارس 1938 الذي اعتبر فيه العربية لغة أجنبية في الجزائر يمنع تعليمها في المدارس.

---

(1) المرجع نفسه، ص 365-366.

(2) المرجع نفسه، ص 374.

(3) مصطفى الأشرف، مرجع سابق، ص 417.

وقبل ذلك عرف مشروع محاصرة وإضعاف العربية مراحل متتالية ففي ديسمبر 1904 أصدر الحاكم العام الفرنسي قرارا يمنع فيه أي معلم جزائري من فتح مدرسة لتعليم العربية دون الحصول على رخصة من الإدارة، مشروطة في حالة القبول باقتصار التعليم على تحفيظ القرآن من دون التعرض لشرح آياته وخاصة تلك التي تتحدث عن الجهاد، مع الولاء التام للإدارة والخضوع لأوامرها، حتى أصبح ميسورا كما يقول مالك بن نبي أن تفتح ناديا للميسر أو مقهى أكثر من أن تفتح مكتبا لتحفيظ القرآن[1]. ورغم أن دستور 1947 اعترف رسميا باللغة العربية إلا أن الاهتمام الرسمي بها بقي هامشيا حتى اندلاع الثورة التحريرية.

3 .4. 4 - **إشاعة التلويث الأخلاقي في المجتمع العام:** تبين شهادات كثير ممن عاصر الاستعمار الفرنسي في الجزائر سواء في نهاية القرن التاسع عشر أو بدايات القرن العشرين وجود بعض ملامح التدهور الأخلاقي الذي بدأ يشيع في نطاق المجتمع الجزائري، فهذا إسماعيل حامت يذكر (سنة 1906) أن عادة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كانت قد ضعفت في الجزائر؛ بحيث أصبح شرب الخمر في الطرقات أو الاعتداء على حرمة رمضان لا يثير أي سخط أو تذمر علني، كما كان أكل لحم الخنزير ولحوم الحيوانات غير المذبوحة على الطريقة الإسلامية من الانتشار بحيث لم تعد تثير الاستنكار[2]، ويتقاطع مع هذا الرأي شهادة لمالك بن نبي الذي عاش بعد هذه المرحلة؛ حيث يقول واصفا الوضعية الأخلاقية السلبية التي وصل إليها المجتمع القسنطيني كعينة من المجتمع الجزائري العام»..لقد شاع الخمر وشاربوه وبدت بوادر استغلال الثقة والمخالفة لتقاليد البلاد العريقة في الظهور...»[3]، وإذا كان هذا نتيجة من نتائج سياسة التضييق ومحاصرة الإسلام فإنها أيضا من تبعات الوضع الاجتماعي والاقتصادي السيئ الذي عاشه الجزائريون في تلك المرحلة بسبب تدمير قدرة المجتمع التقليدي على ممارسة رقابته على

---

(1) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ص 116، وأيضا: يحيى بوعزيز، مرجع سابق، ص 66.

(2) الطاهر عمري، مرجع سابق، ص 101.

(3) مالك بن نبي، مذكرات شاهد للقرن، إشراف ندوة مالك بن نبي، ط2 (دمشق: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1984)، ص 16.

أفراده، بل ونتيجة انبتات كثير منهم عن جذورهم الاجتماعية نتيجة الهجرة والنزوح التي أوجدت عند بعضهم شعورا بغياب الرقيب.

3 .5 - **تغريب المحيط بفرض الطابع المسيحي:** إن من أخطار الاستعمار الاستيطاني على المجتمعات التي يفد إليها هو أنه لا يدع تفصيلا من تفاصيل حياتها إلا وشمله بالتغيير، فالاستعمار الفرنسي لم يكتف بتدمير البنى الاجتماعية والاقتصادية التقليدية، بل سعى أيضا إلى تغيير هندسة المكان والفضاء المعماري وبكيفيات عنيفة في كثير من الأحيان لينسجم مع ضرورات آلته الاستعمارية، ففي الجزائر العاصمة دمر الجيش الفرنسي منازل ومساجد وأضرحة وشوارع بأكملها لتقام مكانها بناياته الجديدة، وهكذا حل المسرح والفندق والماخور والمخمرة كرموز لثقافته الغالبة محل المسجد والزاوية والدكان العربي، وزاحمت الكنائس المسيحية -التي بنيت في أماكن مرتفعة- بصومعاتها مآذن ومنارات المساجد الإسلامية. وبهذا أخلى المعمار الإسلامي مكانه للمعمار الأوروبي تدريجيا حتى انقسمت المدينة في الجزائر إلى أحياء أوروبية راقية وأحياء أهلية فقدت كل عناية وتنظيم لتتحول إلى محاشر للبشر، وبالخصوص عندما زادت معدلات النزوح من الريف إلى المدينة.

ومن ملامح تغريب المحيط وفرض الطابع اللاتيني والمسيحي على المكان تغيير أسماء المدن والقرى والشوارع والأحياء والأبواب... وإعطائها أسماء أوروبية أو رومانية أو دينية مسيحية حتى شاعت مثل هذه الأسماء شارع يوبا، شارع شارل الخامس، شارع دوريا، شارع كليبر[1].

ولم تتوقف عملية تغريب المحيط أو تشويهه على أبعاده المادية المحسوسة فحسب بل امتدت إلى مساحات أخرى أكثر خصوصية والتصاقا بكرامة الإنسان. وسيرا على مخطط التشويه والإفراغ الهوياتي ومحو الذاكرة الشعبية اتجهت الإدارة الفرنسية نحو تغيير أسماء الجزائريين بدعوى إنشاء الحالة المدنية (L'état civil)محدثة بذلك شرخا ثانيا في

---

(1) أبو القاسم سعدالله، الحركة الوطنية الجزائرية 1830-1900، ج 1، ص 70.

الانتماء القبلي والارتباط العشائري الذي بقي الجزائريون محافظين عليه رمزيا بعد تفتيت القبائل والأعراش، وهكذا عبث الفرنسيون كما يقول سعدالله بالأسماء الجزائرية بطريقة مشينة[1]، فقد أجبر قانون 23 مارس 1882 رب العائلة على اختيار لقبه وفي حالة رفضه يمنحه المندوبون المكلفون بعملية التسجيل ألقابا يختارونها على حسب أمزجتهم، وهكذا

أصبحت أسماء كثير من الجزائريين مشتقة من أسماء الحيوانات والنباتات والصفات الدميمة، بل إن بعضها معيب ومخل بالآداب(Grotesqueet injurieux)[2].

3 .6 - **التنصير والفرنسة:** استمرت عملية إضعاف وهدم الكيان التقليدي الجزائري متواصلة بقصد إتمام الترسيخ الاستعماري، وتوازت معها-كما بينا سابقا-عملية مقابلة ومتممة هي التأسيس لنسق ثقافي جديد خادم للاستعمار الاستيطاني.

كان هدف العملية الأولى هو إخضاع الأبدان بالمدفع وبقوة السلاح، أما هدف العملية الثانية فإنه اتجه إلى إخضاع النفوس، ولكن بسلاح أكثر كفاءة وفعالية هو سلاح الثقافة والتعليم[3]، لهذا السبب اعتبر بعضهم أن تحقيق الاستعمار لنفوذه بالقوة والعنف هو حل مؤقت، لأن الحل الدائم هو أن يسعى لبسط نفوذه على المستعمرين بإدماجهم في منظومته الثقافية والدينية بطرق سلمية. أما أفعل الوسائط المستخدمة في ذلك فهي الكنيسة والمدرسة.

3 .6 .1 - **الكنيسة:** على الرغم من أن الخلفية الدينية للحملة الفرنسية على

---

(1) لا تزال ألقاب كثير من الجزائريين اليوم تشهد على عنف التشويه الذي تعرضت له الشخصية الجزائرية، وقد ذكر آجيرون أن القواعد التي كانت تحكم الأسماء المغربية تتشكل من خمسة عناصر هي: -التسمية الفخرية (مثل الحاج، سيدي، سي)- اسم الشخص، -اسم الأب- وفي بعض الأحيان هناك لقب خاص تتسمى به العائلات المنتمية إلى أشراف السيف أو الدين، - الإشارة إلى مكان الميلاد (مثال: الوهراني)، أو إلى الوظيفة (مثال: إبراهيم بن علي خزندار)، أما الأسماء فإنها مستمدة من التقاليد الدينية ومشتقة من أسماء الأنبياء وأسماء الله الحسنى (عبد...)، أو أسماء الشهور (رمضان، ربيع..)، غير أنها أصبحت مع الفرنسيين مشتقة من أسماء الحيوانات والنباتات... وقد ذكر آجيرون بعضا منها مثل: شادي(تحريفا لكلمة شاذلي)، راس كلب، زاني(من الزنى)، راشي(من الرشوة والفساد)، العايب، فرطاس، لحول.. انظر:

Charles-Robert AGERON. les Algériens .Musulmans et la France (1919–1871).Op.cit.. p 176. p 181.

(2) أبو القاسم سعدالله، المرجع نفسه، ج1، ص 460. وأيضا: AGERON,les Algériens... Op.cit., pp 176-183.

(3) محمد عابد الجابري، المسألة الثقافية في الوطن العربي، ط 2، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1999)، ص 190.

المجتمع الجزائري بدت واضحة منذ البداية إلا أنها أخذت بعد ذلك طابعا أكثر انغراسا وتغلغلا؛ حيث اعتبر منظرو الاستعمار أن ديمومة الحضور الاستعماري مرهون بالعمل على احتواء المجتمع الجزائري ثقافيا ودينيا، وقد عبر عن ذلك بصراحة أحد أعمدة التبشير في الجزائر شارل ديفوكو Charles de Faucault (1858-1916) حين قال «إن لم يتنصر المسلمون في مملكاتنا الاستعمارية بالتدرج والليونة.. وإذا لم تصير تلك الشعوب فرنسية..

فإنها ستخرجنا حتما من بلادها، فالوسيلة الوحيدة التي نصيرهم بها فرنسيين هي أن يصبحوا مسيحيين»[1].

فالمدخل الاستراتيجي الفعال لتحقيق النفاذ والتغلغل الاستعماري؛ أي الفرنسة هو التنصير، لذلك فلا غرابة أن نلحظ سعيا فرنسيا حثيثا ومبكرا اتجاه تدعيم عمليات تمسيح الجزائريين، فقد توالت محاولات نشر المسيحية بين عموم الجزائريين منذ لويس بافيه «L. PAVY» إلى أنطوان دوبوش إلى الكاردينال لافيجري، هؤلاء المبشرين الذين رفعوا شعار إعادة السكان البربر إلى حضارة أجدادهم، واستعادة ما أسموه الكنيسة الإفريقية L'EgliseAfricaine كما كانت قبل الفتح الإسلامي.

إلا أن المرحلة التي عرفت نشاطا تبشيريا كبيرا هي تلك الممتدة بين 1867-1892 وهي فترة تعرض فيها المجتمع الجزائري للعديد من الجوائح وبخاصة مجاعات عقد الستينيات، كما بلغت فيها أيضا عملية التحطيم المبرمج لأبنيته الأصلية مداها، وهو ما جعل عملية التنصير أمرا ميسورا من الناحية العملية[2]. في هذه الفترة الحرجة تولى الكاردينال Monseigneur Lavigerie مهمة إدارة شؤون الديانة المسيحية بالجزائر، فكان أكبر شخصية سيطرت على النشاط التبشيري منطلقا في ذلك من قناعة دينية عبر عنها بقوله«إن رسالتنا هي أن نعمل على إعادة السكان البربر إلى حضارتنا والتي كانت

(1) محمد صالح الهرماسي، مقاربة في إشكالية الهوية، المغرب العربي المعاصر، ط 1 (دمشق: دار الفكر، 2001)، ص 111.

(2) الطاهر عمري، مرجع سابق، ص 45.

حضارة أجدادهم»[1]، ومستغلا في ذلك ظروف الجزائريين الاقتصادية والمادية الصعبة.

أسس لافيجري للعمل التبشيري في الجزائر-متحديا أحيانا حتى تحفظات وردود أفعال بعض الحكام العامين على نشاطه التبشيري المثير- فأنشأ ملاجئ للأيتام والفقراء، وتجاوزت جهوده العمل الفردي إلى تكوين عمل تبشيري جماعي ومؤسسي، من ذلك تكوينه لمؤسسة القديس أوغسطين Saint Augustain ومؤسسات جمعية الآباء البيض Les Pères Blancs والأخوات البيض Les Sœurs blanches، وجمعية الإخوة المسلحين في الصحراء Lesfrèresarmés du Sahara، وهي مؤسسات صار لها قبل نهاية القرن مراكز في زواوة وورقلة والمنيعة وميزاب[2].

غير أن أهم منطقة تركز فيها هذا النشاط التبشيري وبشكل مكثف هي منطقة القبائل لاعتبارات عديدة حاول الترويج لها أنصار ما أطلق عليه آجيرون الخرافة القبائلية «Le Mythe Kabyle»[3]، منها أن السكان البربر الذين يسكنون هذا الإقليم هم مجموعة إثنية متميزة، وأنهم من حيث الأصول غاليون ورومان، وأنهم معادون بطبيعتهم للعرب، وأن إسلامهم إسلام شكلي وسطحي وأن عقيدتهم الأصلية هي المسيحية، وبالتالي ينبغي العمل على استرجاعها.

تبعا لذلك اتجه النشاط التبشيري إلى فتح الإرساليات التبشيرية وبناء الكنائس وتوجيه جهودها نحو العمل الخيري والخدمي (الصحي والتعليمي...) لاجتذاب السكان والنفاذ إلى القلوب، ليسهل غرس العقيدة المسيحية. وهكذا لم ينته القرن 19 حتى بلغ عدد الكنائس بهذه المنطقة وحدها 30 كنيسة و17 مدرسة تبشيرية يدرس بها 2158 طفلا يعلمهم 34 راهبا و 50 راهبة من جمعية الآباء والأخوات البيض[4].

وعلى الرغم من المقاومة والرفض الذين أبداهما سكان منطقة القبائل للمشروع

---

(1) Charles-Robert AGERON. les Algériens .Musulmans et la France.Op.cit.. p 47.

(2) أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، 1860-1900، مرجع سابق، ج1.

(3) Charles-Robert AGERON. les Algériens .Musulmans et la France. Op.cit..p267.

(4) ناصر الدين سعيدوني، الجزائر منطلقات وآفاق، مقاربات للواقع الجزائري من خلال قضايا ومفاهيم تاريخية، ط 1 (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2000)، ص 88.

التنصيري إلا أن جهود التنصير لم تكن فاشلة على المستوى الاستراتيجي، لأنها أدت إلى إنتاج بعض النخبات المثقفة المتعاطفة مع التوجهات الفرنسية، والمتأثرة في تكوينها الثقافي والفكري ببعض رواسب هذا المشروع.

3. 6. 2 - **المدرسة :** لما كان الغزو الأهم سيتحقق عن طريق المدرسة حسب تعبير وزير التعليم ألفريد رامبو فإن مخطط تصفية الجهاز التعليمي التقليدي-باعتباره أداة للممانعة الثقافية ومنفذا لتشكيل الهوية الحضارية- قد انطلق منذ البداية بتضييق أسس هذا الجهاز المادية والاجتماعية، حتى يبقى الطريق بعدها ممهدا أمام تأسيس نسق تعليمي جديد تكون مهمته الأساسية خدمة المصالح الاستعمارية، وترسيخ قيم الغالب الثقافية والحضارية، وإعادة تكييف الإنسان وإخضاعه كما أخضعت الأرض.

لقد كان تعلم الجزائريين حسب عبد القادر جغلول ضرورة بالنسبة للحكم الاستعماري لأنه يمثل إتمام عملية الترسيخ الاستعماري بغزو الأدمغة[1]، غير أنه ينبغي الإشارة هنا إلى أن الاهتمام بتعليم الأهالي قد اختلف من مرحلة إلى أخرى؛ إذ تراوح بين مد وانحسار تبعا للظروف التي مرت بها تجربة الاحتلال في الجزائر. وإذا كان التعليم الموجه لأبناء الكولون قد ظل يتطور كما ونوعا فإن حالة تعليم الأهالي لم ترتق إلى مستوى الشعارات المرفوعة، بل ظل تعليما محدودا كما وكيفا غرضه تكوين متعاملين يلبون احتياجات الإدارة الفرنسية.

جدول رقم (3-6) نسب المتمدرسين من الأوروبيين والجزائريين

في بدايات القرن العشرين

السنة	الجنسية	عدد المتمدرسين	%
حوالي 1900	أوروبيون	78531 من 93531 ممن بلغوا سن الدراسة	84 .00
	جزائريون	24568من 633190 ممن بلغوا سن الدراسة	03 .84
1920	أوروبيون	32979	72 .73
	جزائريون	45341	04 .45
1924	أوروبيون	47801	94 .34
	جزائريون	50668	07 .78

(1) عبدالقادر جغلول، مرجع سابق، ص 77.

المصدر: إعداد شخصي بالاعتماد على:

عمار هلال، أبحاث ودراسات في تاريخ الجزائر المعاصر1830-1962، ص 119-120.

ورغم إصلاحات جول فيري J.Ferry عام 1883 التي أقرت مبادئ إلزامية ومجانية ولائكية التعليم إلا أن التعليم بقي بالنسبة للأهالي شيىءا بعيد المنال وذلك لسببين أساسيين أولهما: هو المقاومة والمقاطعة أو الحذر الذي أبداه هؤلاء اتجاه التعليم الفرنسي، لأن الانسلاك فيه كان يعد في تلك الفترة نوعا من الخيانة؛ فقد بقيت مدارس الاستعمار على قلتها وإلى بدايات القرن العشرين تشكو ندرة روادها بسبب ما استقر في أذهان الجزائريين من الخوف على أبنائهم من هذا الوسط الجديد، وما يمكن أن يزرعه في نفوسهم من قيم الفرنسة والتمسيح. أما السبب الثاني: فهو مقاومة الكولون لتعميم تعليم الأهالي الجزائريين لأن تعليمهم برأيهم هو تهديد لمصالح الاستعمار الاستيطاني، وتعليمهم يعني تنويرهم وتوعيتهم، وهذا لا يعني شيىءا سوى التسليم في البلاد[1].

لذلك نجد التعليم الفرنسي لم يمس بالأساس سوى فئة قليلة من أبناء البرجوازية التقليدية المشكلة من القياد والباشاغوات والتجار الكبار والموظفين في الإدارة الفرنسية- هؤلاء الذين تربطهم مع سلطة الاحتلال مصالح ومطامع-عندما حاولت هذه الأخيرة (البرجوازية التقليدية) الالتحاق بركب التعليم الفرنسي بعد مقاطعتها له في البداية انطلاقا من قناعة دينية وأخلاقية[2]؛ بمعنى أن هذا التعليم لم يمس الطبقات الشعبية إلى نادرا[3]. وإذا كان هذا هو موقف هذه الفئة من المجتمع الجزائري، فإن هناك فئات أخرى فضلت مفاصلة التعليم الفرنسي مؤسسات ومناهج وبقيت متمسكة بما تبقى من أطر تعليمية تقليدية نجت بشكل أو بآخر من سياسة التحطيم المبرمجة (زوايا، كتاتيب...).

(1) عمار هلال، أبحاث ودراسات في تاريخ الجزائر المعاصر1830-1962، (الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 1995)، ص 110.

(2) بوزيد زين الدين، مرجع سابق، ص 119.

(3) باستثناء منطقة واحدة هي منطقة القبائل لأسباب تدخل ضمن الاستراتيجية الاستعمارية المتجهة نحو محاولة كسر الإجماع الوطني بفصل البربر عن بقية المجموعة الوطنية، فإحصائيات 1883 تؤكد أن لكل 2100 طفل في منطقة القبائل مدرسة مقابل مدرسة واحدة لكل 27000 في منطقة العاصمة و40000 في منطقة عنابة. انظر في هذا الصدد: ناصر الدين سعيدوني، «المسألة البربرية في الجزائر، دراسة للحدود الإثنية للمسألة المغاربية»، الكويت: مجلة عالم الفكر، العدد 4، المجلد 32، (يوليو 2004)، ص 153.

هذا الموقف المزدوج من التعليم الفرنسي انعكس فيما بعد في مستوى النخبة المتعلمة، وأنتج ثنائية تناقضية؛ فمن جهة هناك النخبة المتخرجة من المدارس الفرنسية والمتأثرة والمنطبعة بطابع الثقافة واللغة الفرنسيتين، والمنفصلة فكريا ومعنويا عن مواطنيها من الطبقات الأخرى داخل المجتمع[1](*)، ومن الجهة الأخرى هناك النخبة المتخرجة من الزوايا والمدارس التقليدية، ثم مدارس الإصلاح ومراكز التعليم العربية (الزيتونة، القرويين، الأزهر..)، وهي الأكثر إلتصاقاً بمكونات الهوية الوطنية، وهكذا كان كل منهما ينتج نخبه الخاصة(**).

وإذا رجعنا من جديد إلى التقديرات الكمية لأعداد المندمجين من الجزائريين في نظام التعليم الفرنسي، فإننا يمكن أن نلحظ إقبالا نوعيا إذا ما قورن بسابقه عند نهاية القرن التاسع عشر، ذلك أن ظروف ما بعد الحرب العالمية الأولى والمتغيرات الداخلية (بداية تشكل الحركة الوطنية والإصلاحية...) قد غيرت بعض ملامح موضوعة التعليم في المخيال الاجتماعي؛ بحيث انتهت فكرة مفاصلة التعليم الفرنسي وأصبح التعليم مطلبا ينادي به الجميع سواء من النخبة الحداثية أم التقليدية، المهم كما عبر عن ذلك آجيرون «أن يتعلم أبناؤنا سواء بالفرنسية أم العربية، المهم أن يتعلموا». إلا أن كوابح النظام الاستعماري قد أبقت مستويات التمدرس في كافة مراحله وحتى اندلاع الثورة التحريرية في حدود كارثية؛ ففي سنة 1954 كان التعليم الابتدائي العام يشتمل على 306737 تلميذ من كلا الجنسين وهو ما يشكل نسبة 75. 13 ٪ من مجموع 2400000 طفل من الفئة العمرية 6-14 سنة، أما التعليم الثانوي والجامعي فلم يكن أحسن حالا؛ إذ لم يعد المجتمع الجزائري سنة 1956 سوى 686 طالبا جامعيا بما يمثل نسبة 1. 13٪ من المجموع؛ أما نسبة الأمية فقد

---

(1) نازلي معوض أحمد، التعريب والقومية العربية في المغرب العربي، ط 1 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1986)، ص 56.

(*) طبعا لا ينسحب هذا الحكم على جميع من درس بالمدرسة الفرنسية.

(**) يمكننا أن نشير في هذا الصدد إلى أن هذه النخب لم تكن على مستوى واحد من الانسجام، فمن النخبة المتخرجة من المدارس الفرنسية الليبرالي والراديكالي، ومن النخبة التقليدية الإصلاحي والزاهد، وستستمر معنا هذه الثنائية التناقضية حتى مرحلة ما بعد الاستقلال عندما نتحدث عن المعربين والمفرنسين.

عد المجتمع الجزائري منها عشية انطلاق الثورة 86٪ عند الرجال و95٪عند النساء[1]، وهو ما جعل أحد الباحثين الجزائريين يعلق ساخرا على الدور التمديني والتحضيري الذي رفعه الاستعمار، و على الأعداد القليلة من الجزائريين الذين كانت لهم حظوة التمدرس قائلا: تلك هي نتيجة عقود من الاستعمار.. هذا كل ما قدمه النظام الاستعماري للأهالي الجزائريين خلال قرن من الزمن.. مضت على تواجده في البلاد[2].

7. 3 - **تشجيع النزعات الانقسامية:** حولت النزعة الاستيطانية للسياسة الاستعمارية بعض عناصر الثراء والتنوع الثقافي الجزائري إلى مشكلة لا يزال المجتمع الجزائري يعاني تبعاتها إلى اليوم، عندما اتخذت من استراتيجية «فرّق تسد» أسلوبا في العمل، وقد استعملت هذا الأسلوب التقسيمي وطورت استعماله مع الزمن بمهارة، فلكل ظرف وعهد كما أشار إلى ذلك سعدالله سلاحه، ومنذ عشية الاحتلال إلى أيام الثورة التحريرية تنوعت التكتيكات لكن الاستراتيجية كانت واحدة.

يمكن أن نلحظ ذلك في الدعاية التي بثها قادة الحملة الفرنسية ضد الأتراك عندما أوحوا إلى حضر العاصمة بأن هؤلاء هم نوع من الأوليجاركية العسكرية المسيطرة على الجزائريين وأن دور الجيش الفرنسي هو تخليصهم منها، وعندما تم احتلال الجزائر حولوا الصراع إلى صراع بين الحضر العرب والحضر الكراغلة، ثم اليهود ضد الحضر، ثم اتجهت استراتيجية التقسيم نحو فضاءات اجتماعية جديدة بإحياء صراعات الصفوف مع بعضها، واستمالة قادة ضد قادة آخرين مثلما كان الحال مع عائلة بوعكاز ضد عائلة ابن قانة شيخ العرب، ومثلما كان الحال عندما استمالت القائد مصطفى بن إسماعيل أو محمد المزاري ضد الأمير عبدالقادر، ومثلما كان الحال مع الكثيرين ممن خدموا الإدارة الاستعمارية على حساب قبائلهم مقابل وظائف وألقاب كابن حبيلس وأورابح، وتدجيني وحمود ولد سيدي الشيخ، والحملاوي، وعلى بن بوأحمد، وجلول فرحات وبن عيسى.

كما لم تسلم الطرق الصوفية من سياسة استعداء وإثارة بعضها ضد بعض، بل إثارة فروع الطريقة الواحدة ضد بعضها مثلما حصل مع الطريقة الرحمانية التي قسمت

---

(1) Charles-Robert AGERON, Histoire de l'Algérie contemporaine, Op.cit., pp 531-537

(2) عمار هلال، مرجع سابق، ص 138-139.

إلى فروع، وما حصل بين القادرية والرحمانية والتيجانية، وما حصل في بدايات القرن العشرين بين الحركة الإصلاحية والطرقية، كما لم يكن التنوع المذهبي (المالكي، الحنفي، الإباضي) بمنأى عن ذلك[1].

ومما عزز هذه السياسة كتابات الباحثين-الضباط حول البنيات الاجتماعية الجزائرية الدينية والثقافية.. التي أشاعوا من خلالها فكرة الثنائيات والتعارض داخل المجتمع الجزائري، فهناك المستقرون في مقابل الرحل، والسهل في مقابل الجبل، والبدو في مقابل الحضر، والعرب في مقابل البربر...[2] وهو ما وظف على أرض الواقع لتفتيت المجتمع الواحد.

إننا يمكن أن نلمس تجسدات هذه السياسة المشجعة للنزوع نحو الانقسام والتجزئة بالإضافة لما ألمعنا إليه سابقا في مجموعة من الاستراتيجيات نذكر من بينها:

3. 7. 1 - **الفصل العنصري:** بين العرب والبربر، فقد بذلت الآلة الدعائية الفرنسية كل إمكانياتها، وركزت كامل اهتمامها على التنوع اللهجي واللغوي الذي بقي المجتمع الجزائري محافظا عليه خاصة في تلك المناطق من بلاد القبائل والأوراس وميزاب... وروجت لثنائية البربر في مقابل العرب.

وعموما فإن السياسة التقسيمية الفرنسية لم تتوضح كما توضحت في هذه المسألة (الفصل العنصري)؛ بحيث تركزت على الأسس الآتية[3]:

- فك الارتباط بين القبائل وباقي الجزائريين لأن القبائل مع غيرهم من المجموعات البربرية الأخرى هم إثنية متميزة من حيث أصولها لا تمت للعرب بصلة، بل هي بطبيعتها معادية للعرب.

---

(1) أبو القاسم سعدالله، تاريخ الجزائر الثقافي، مرجع سابق، ج 6، ص 299-303، وأيضا: رابح بلعيد، «الجذور التاريخية والاجتماعية للجزائريين المتغربين».[en ligne].[mise à jour le 14 Mars 2007].
متوفر على الموقع الإلكتروني: <www.chihab.net>.

(2) انظر لمزيد اطلاع: محمد نجيب بوطالب، سوسيولوجيا القبيلة في المغرب العربي، مرجع سابق.

(3) ناصر الدين سعيدوني، «المسألة البربرية في الجزائر دراسة للحدود الإثنية للمسألة المغاربية»، مرجع سابق، ص 147-155. وأيضا: محمد المختار العرباوي، «أطروحات المدرسة التاريخية الاستعمارية حول شمال إفرقيا»، بيروت: مجلة المستقبل العربي، العدد 195 (مايو 1995)، ص103.

- إبعاد القبائل عن الأحكام الإسلامية؛ من حيث المعاملات والأحوال الشخصية واستبدالها بالعرف والعادات (القانون القبلي)، أو القوانين الفرنسية على أساس أنها الأقرب إلى روح البربر، ذلك الجنس المنحدر من الشمال، وهو ما تم فعلا رغم رفض سكان القبائل.

- العمل على إضعاف الشعور الإسلامي لدى القبائل ونشر المسيحية بينهم بدعوى أن إسلام البربر هو إسلام سطحي وأن عقيدتهم الأصلية هي المسيحية.

- دمج القبائل في بوتقة الحضارة الغربية بدعوى أنهم أقرب إلى روحها والطريق إلى ذلك طبعا هو نشر التعليم الفرنسي بينهم.

- العمل على تطوير الثقافة واللسان البربري وخاصة اللسان القبائلي ليكون منافسا للغة العربية ومتفاعلا مع اللغة الفرنسية.

3 .7 .2 - **إعداد نخبة متغربة**: وتكوين طبقة اجتماعية جزائرية ذات طابع غربي متشبعة بقيم الحضارة والثقافة واللغة الفرنسية، وتدين بالولاء لكل ما هو فرنسي، مهمتها هدم قيم الشعب الجزائري، هذه القيم التي كانت عقبة في سبيل اندماج هذا الشعب اندماجا كليا في الأسرة الفرنسية الكبيرة على حد تعبير رابح بلعيد، أما عن الأساليب التي ينبغي اتباعها لإنشاء هذه النخبة المتغربة فقد بدأت منذ اللحظة الأولى لدخول المحتل الفرنسي، فقد أعد الجنرال كلوزيل في 18 ديسمبر 1830 مشروعا لإرسال أبناء أرقى الأسر الجزائرية إلى فرنسا لغرضين: تزويدهم بتعليم أوروبي، والاحتفاظ بهم كرهائن فلا ينشأ الأطفال تحت رعاية آبائهم، ولا يتشبعون بعقائدهم وتقاليدهم، وهو ما حصل فعلا، واستكمل فيما بعد بطريقة مأساوية مع أبناء بعض قادة الأمير عبدالقادر عندما تم الاستيلاء على عاصمته المتنقلة «الزمالة»؛ أما الطريقة العملية الثانية لصهر وتذويب الشعب فتكون عن طريق التزاوج... فمن شأن زيجات أعد لها سلفا أن تنتهي بمزج الشعبين[1]، وقد حصل هذا مع كثيرين ممن تخرجوا من المدارس الفرنسية أو عملوا بالإدارة والجيش الفرنسي بل حتى مع بعض شيوخ الزوايا مثلما كان حال شيخ الطريقة التجانية.

(1) رابح بلعيد، «الجذور التاريخية والاجتماعية للجزائريين المتغربين»، مرجع سابق.

3. 7. 3 - **فتح باب التجنيس:** من المعلوم أن الجزائريين كانوا تبعا للقوانين الاستعمارية رعايا فرنسيون لا يتمتعون بحقوق المواطنة الفرنسية المدنية والسياسية مثل تلك التي يتمتع بها الكولون أو اليهود الجزائريون بعد صدور قرار إدماجهم، لذلك أصبح خروج الجزائريين من حالة الأنديجينا نحو المواطنية الفرنسية «كاملة الحقوق» مشروطا لدى سلطة الاحتلال بالتخلي عن أحكام الشرع الإسلامي والدخول تحت طائلة القانون الفرنسي.

ورغم أن حالات التجنس Naturalisation كانت قليلة في معظم الأحيان[1] نظرا لما لاقته من استنكار وعداء شعبي صريح، إلا أنها كانت وسيلة للبحث عن الترقي الاجتماعي المفقود، ومحاولة للاندماج في المجتمع الفرنسي لدى شريحة معينة ممن درس وتخرج من منظومات التعليم والإدارة والجيش الفرنسية واقتنع بطروحاتها. ولا شك أن التجنيس الذي يتم بموجب القرار المشيخي Sénatus-Consule لعام 1865 بطلب شخصي -ويتيح التمتع بحقوق المواطن الفرنسي مع شرط التخلي عن الأحوال الشخصية الإسلامية- هو خطوة نحو فصل الجزائري عن انتمائه الاجتماعي والروحي والحضاري، لأن المتجنس سرعان ما يصبح في المخيال الجماعي ذلك الشخص المرتد أو«المطورني»[2] مثلما سمته الثقافة الشعبية وفي ذلك ضرب للموروث الديني وتمزيق لما تبقى من شبكة علاقات اجتماعية تربط بين الجزائريين.

إن الكثيرين ممن تجنسوا وانفصلوا عن جذورهم لم يحضوا بالقبول التام في الوسط الأوروبي؛ بحيث أصبحوا ممزقين بين الأصل الذي يحكم عليهم عادة بالردة والوسط الجديد الذي ينظر إليهم باحتقار.

---

(1) يؤكد علي مراد على أنه طيلة نصف قرن (1865-1914) لم تستهو المواطنة الفرنسية إلا عددا محدودا من الراغبين في تحسين وضعيتهم المهنية من الذين خدموا في الجيش الفرنسي، وبعض المنتمين إلى قطاع التعليم وخاصة من منطقة القبائل، فبين جويلية «يوليو» 1865 إلى ديسمبر 1899 لم تعد سوى 1131 تجنسا فرديا بمعدل 30 تجنسا سنويا، إلا أن هذا المعدل قد تضاعف ثلاث مرات بين سنوات 1930-1939 عما كان عنه قبل ذلك. انظر في هذا الصدد:

Ali MERAD. Le réformisme musulman en Algérie. De 1940-1925 Essai d'histoire religieuse et sociale. 2 éme édition. (Algérie: édition El hikma. 1999). pp 346-345.

(2) اشتقاق جزائري من الكلمة Mtourni، بمعنى المستدير على ظهره، وهي شبيهة ببعض الكلمات المتداولة في الجزائر مثل البوليتيك، حيطيست... حيث يجري التوليف بين كلمة فرنسية وأخرى دارجة عربية...

المجتمع الجزائري: استراتيجية المقاومة والاحتجاج

مع نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين أصبح العامل الاستعماري أشبه بلازمة ثابتة في تاريخ الجزائر المعاصرة، وإذا كانت المرحلة التي تلت 1830 حتى حدود 1880 مرحلة رد الفعل العسكري والجهادي الرسمي والشعبي ضد اغتصاب الأرض والشرف المهان، فإن هذه المرحلة قد انتهت -كما بينا- بالقضاء على المقاومة المسلحة واستقرار الجبهة العسكرية لصالح الاستعمار الفرنسي، فقد تم إضعاف القبائل وتفكيكها، وتم تصفية مختلف المؤسسات والتنظيمات الاجتماعية والسياسية والثقافية التقليدية التي كانت تهب المجتمع حصانته الذاتية، فلم يعد بعدها قادرا على الثورة المسلحة.

وعندما تصبح هذه هي الحال، وعندما«تضيع الأرض وتصبح اللغة مبهمة والعقيدة مجمدة في حركات صماء-كما يقول عبدالله العروي- عندها يكون الوقت قد حان ليستعيد المرء نفَسَه ويقول علي بأرضي وديني ولغتي»، لذلك ستكون هذه الفترة بالذات كما يتفق على ذلك كثير من الباحثين بداية لانطلاق نضال من نوع جديد.

إن الثورة المسلحة لاسترجاع الهوية المسلوبة أصبحت في هذه الفترة –رغم بعض ردات الفعل الفاشلة هنا وهناك (ثورة بلزمة، عين التركي..) شيىءا من الماضي، وهكذا تم الانتقال والتحول نحو أشكال جديدة من النضال والممانعة عندما أخلت أساليب الاحتجاج والمقاومة المسلحة مكانها لأكثر من نصف قرن قادمة لأساليب النضال الثقافي والسياسي السلمي، كأساليب جديدة استطاع المجتمع الجزائري من خلالها أن يعيد فرض وضع جديد.

فبعد فشل ثورات العقدين السابع والثامن من القرن التاسع عشر جرب الجزائريون كل أساليب الاحتجاج والممانعة السلبية والإيجابية، فبعضهم فضل الهجرة إلى المشرق، وبعضهم انكفأ على نفسه ضمن تيار الغموض الصوفي والطرقي، وبعضهم امتصه تيار الولاء الكلي للمستعمر، بينما ناضل آخرون من أجل إيصال صوتهم لسلطة الاحتلال متبعين في ذلك ما أتيح من أساليب التعبير السلمي أو مقاومة الحوار على حد تعبير عبدالقادر

(1) Abdallah LAROUI. L'histoire du Maghreb. Op.cit.. p 177.

جغلول (في مقابل مقاومة-الرفض) ككتابة العرائض والشكاوى والوفود و.... للمطالبة بحقوق أوسع للأهالي.

أما عن أسباب تغيير استراتيجية الاحتجاج والمقاومة لدى الجزائريين في هذه المرحلة؛ فبالإضافة إلى فشل الثورات السابقة، والإجراءات العقابية التي استعملتها فرنسا لوقفها، ظهرت أيديولوجيات جديدة على المسرح الدولي -كأيديولوجية الجامعة الإسلامية في الشرق الأدنى، والاشتراكية في أوروبا - كان لهما صداهما في مستوى النخبة الجزائرية التي برزت حينها، وأعطت محتوى وأدوات جديدة للنضال ضد الاستعمار[1].

إن النخب الجزائرية المتخرجة من بقايا المؤسسات التعليمية التقليدية التي نجت من عملية التحطيم الاستعماري المبرمج، ثم استكملت تعليمها في بعض مراكز الثقافة الإسلامية (الزيتونة، القرويين، الأزهر..)، والنخب التي أتاح لها وضعها الاجتماعي الالتحاق بالمدارس الفرنكو-إسلامية أوبمؤسسات التعليم الفرنسي، أو تلك التي خدمت في بعض أجهزة إدارة الاحتلال (إدارة، جيش...) وتأثرت بالمحيط الدولي الإسلامي والأوروبي[*] هي التي ستقود ساحةالنشاط النضالي لبعث الوعي بسؤال النهضة وإشكالية التقدم للمطالبة بالحقوق وتحسين أوضاع الأهالي الجزائريين.

باختصار شديد فإن الساحة التعليمية كما ذهب إلى ذلك عبدالقادر جغلول كانت الميدان الذي ظهرت فيه أشكال جديدة من الصراع،والتي ستكوّن أشكالا للحركة الوطنية[2].

هذه الحركة التي ظهرت في شكل من العمل الفردي ثم المحلي والمناطقي، قبل أن تظهر في شكلها الجمعوي والحزبي والمؤسسي المنظم على المستوى الوطني.

---

(1) أبو القاسم سعدالله، الحركة الوطنية الجزائرية 1900-1930، ج 2، مرجع سابق، ص 96.

(*) يتحدث علي مراد عن بعضالأحداث الدولية التي وصل صداها إلى الجزائر آنذاك كأحداث تركيا (1908)، وتونس (1911-1912)، وإرهاصات الحرب العالمية الأولى، ووصول أفكار مدرسة المنار إلى الجزائر.. في يقظة الرأي العام الجزائري. انظر:
Ali MERAD. Le réformisme musulman en Algérie.Op.cit.p 19

(2) عبدالقادر جغلول، مرجع سابق، ص 75.

لقد تجلت إرهاصاتها في دعوات للنهضة أطلقها بعض هؤلاء المتعلمين، وفي عمل تنويري وإصلاحي بادر به مثقفون وعلماء من أمثال الشيخ عبدالقادر المجاوي، والشيخ صالح بن مهنا وعبدالحليم بن سماية والمولود بن الموهوب والسعيد بن زكري، وشبان من أمثال محمد بن رحال، والطيب مرسلي وأحمد بن بريهمات... وغيرهم.

واتصلت هذه النخبة المثقفة بوسائل عمل جديدة، واحتكت بأفكار وأساليب نضال استلهمتها من الحضارة الغربية، فأسس العديد من أفرادها صحافة باللغة العربية أو الفرنسية، استعملوها في توعية وتثقيف الأهالي والمطالبة بحقوقهم، وأسس بعضهم مدارس للتعليم، كما انطلقت حركة ملحوظة من العمل الثقافي كالمحاضرة والتأليف والكتابة الصحفية والشعر وبعث وطبع الأعمال التراثية الجزائرية، وتأسست العديد من المنظمات والجمعيات الثقافية والعلمية والرياضية، انتشرت في مختلف نواحي البلاد كجمعية التوفيقية والراشدية في العاصمة، ونادي صالح باي في قسنطينة، ونادي الهلال والتقدم في عنابة، وودادية العلوم العصرية في خنشلة...[1] وأدت دورا تثقيفيا وتوعويا هاما.

إلا أن هذه النخبة المثقفة التي أنتجتها منظومة التعليم لتلك الفترة رغم انشغالها المشترك بسؤال النهضة المطروح بحدة آنذاك لم تكن تشكل مجموعة متجانسة، بل كانت تعكس مشهدا انقساميا؛ من حيث أصولها الاجتماعية وتكوينها الفكري والأيديولوجي وخلفيتها اللغوية، ومن حيث تصورها لنظرية التغيير[*] التي ينبغي سلوكها لتغيير الوضع الاستعماري، فلم يكن موقفها من القضايا المطروحة في الساحة الجزائرية (التجنيد الإجباري، التجنيس والإدماج، وضع العربية، المرابطية، المشاركة السياسية...) موحدا بل يمكن أن نلحظ في هذا الصدد استقطابا واختلافا يصلان إلى حد التناقض.

هذا المشهد الانقسامي مثله تياران كبيران مارسا دعايتهما وتأثيرهما على مسرح الحياة السياسية والثقافية الجزائرية طيلة الفترة الممتدة بين الحربين؛ تيار فكري متشكل من ذوي التكوين الفرنسي مؤيد لتغريب المجتمع الجزائري بواسطة الثقافة الفرنسية، وهوما اصطلح عليه مؤرخو تلك الفترة بكتلة الشبان أو جماعة النخبة أو النخبة الحداثية، في

(1) Charles-Robert AGERON. Histoire de l'Algérie Contemporaine. Op.cit.. pp 234–233

(*) نظريات التغيير متعددة فمنها نظرية التربية الشاملة، ونظرية التغيير الراديكالي...

مقابل تيار إصلاحي يناضل لأجل العودة إلى المنابع الإسلامية وتجديد وبعث اللغة والثقافة العربية في الجزائر[1]، وهو ما عرف بكتلة المحافظين أو العلماء أو النخبة التقليدية.

أمام هذا المشهد الانقسامي تبرز أمامنا بوضوح النتائج الأولى للتغييرات الهيكلية التي أدخلها الاستعمار الفرنسي على النسق الثقافي التقليدي، فالتأثر بالأطر المرجعية التقليدية بدأ يخلي مكانه-لدى شريحة من نخبة تلك الفترة- لقيم ثقافية مستمدة من إطار ثقافي غربي فرنسي، وستتوسع مساحة الابتعاد عنه (أي عن النسق التقليدي) لدى نخب الجيل التالي ممن يمكن تسميتهم بالحداثيين، وسيؤثر كل ذلك في مستوى أرضية المطالب التي ناضل من أجلها هؤلاء، أو ما يمكن أن نسميه مشروع المجتمع الذي تصوروه ودافعوا عنه[*]، في مقابل نخبة بقيت وفية لموروثها الثقافي والحضاري ومدافعة عنه.

كل هذا يجعلنا نقول مع البعض[2] بأن كل تطور لاحق في الجزائر لا يمكن أن يفهم أو يفسر من دون الرجوع إلى هذه المرحلة الحيوية من تاريخ الجزائر المعاصرة، لأن كل الاتجاهات الوطنية الهامة في الوقت الحاضر في الجزائر كانت قد ظهرت خلاله.والأرضية الثقافية والسياسية المنقسمة في جزائر ما بعد الاستقلال تجد كامل تفسيرها بالعودة إلى مرحلة المخاض التي تشكلت في ظلها معالم الخريطة الأيديولوجية والفكرية والحزبية التي هيمنت على تاريخ الجزائر منذ الأربعينيات حتى يومنا هذا، ولعل هذا هو ما جعل سعدالله يؤكد قائلا «تكاد جميع الاتجاهات السياسية والأيديولوجية الموجودة في الجزائر اليوم تعود إلى العشرينيات من هذا القرن، فقد ظهرت جماعات وأحزاب مختلفة من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار كان مقدرا لها أن تقود الحركة الوطنية إلى انفصالها النهائي عن فرنسا سنة 1954، حقا إن الزعماء قد ماتوا أو غيروا من آرائهم ومناوراتهم ولكن الأيديولوجيات الأساسية التي ظهرت قد بقيت تقريبا هي نفسها إلى الوقت الحاضر»[3].

---

(1) Ali MERAD. Le réformisme musulman en Algérie. Op.cit.. p 45

(*) لمزيد تفصيل انظر رسالة الدكتوراة للباحث: الطاهر عمري، النخبة الوطنية الجزائرية ومشروع المجتمع 1900-1940، مرجع سابق.

(2) Ali MERAD. Op.cit.. p 15

وأيضا: أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، ج 2، مرجع سابق، ص 295.

(3) المرجع نفسه، ص 407.

1.4 - النخبة الحداثية: التركيبة والأفكار:

من الفاعلين الأساسيين في الساحة الجزائرية بداية القرن العشرين نخبة شبانية أطلق عليها الكتاب الفرنسيون اسم Les jeunes-Algériens؛ أو Les jeunes Turcs على خلفية دعوى تأثرهم بأفكار وجهود الشباب التركي في حركة الاتحاد والترقي.

يتعرف الشبان الجزائريون على أنهم مجموعة من المثقفين، ولد معظمهم في السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر، ودرسوا وتخرجوا من المدارس الفرنسية كأساتذة وأطباء ومحامين ومعلمين وصحفيين وحملة شهادات.. وإلى جانب اشتغالهم في وظائف مختلفة أولوا اهتماما كبيرا بالمسائل السياسية. لم يكن عددهم كبيرا؛ فعشية الحرب العالمية الأولى كان تعداد الذين تلقوا تكوينا جامعيا، أو على الأقل تكوينا ثانويا لا يتجاوز المائة، ليصل في الفترة التي تلت الحرب إلى بضع مئات (450 في أحسن الأحوال). وتجدر الإشارة هنا إلى أنصفة الشبان لا تنطبق بالضرورة على كل المتخرجين من المدارس الفرنسية، فعدد منهم رضي بالاندماج من جديد في محيطه الأصلي وعاد إلى وتيرة الحياة التقليدية[1].

ولأنهم من خريجي المدارس الفرنسية وتلقوا تكوينا فرنسيا فقد تأثروا كثيرا بأنماط التفكير الغربي وأشكال الحياة الأوروبية، ومنذ فترة ما قبل الحرب الأولى كان هؤلاء الشباب -كما يقول آجيرون- يحلمون بالاندماج في المجتمع الفرنسي، وينتظرون أن يلعبوا دور إيقاظ الأهالي من لا مبالاتهم وفتح عيونهم المغلقة منذ ثماني قرون على أنوار الحضارة الفرنسية وبالتالي يكونون همزة الوصل بين مجتمعين[2].

أما عن أصولهم الاجتماعية فإن البعض يشدد على أنهم في غالبيتهم «كانوا...من أبناء الأثرياء، وقليل منهم من انحدر من أصل فقير»[3]، ويدعم هذا الرأي الواقع التعليمي في العهد الاستعماري؛ إذ لم يكن التعليم شيىءا متاحا للجميع فهو لم يمس بالأساس سوى فئة قليلة من أبناء البرجوازية المشكلة من القياد والتجار الكبار والموظفين في الإدارة

(1) Ali MERAD, Op.cit., p 45

(2) Charles-Robert AGERON, Histoire de l'Algérie contemporaine, Op.cit.pp 232-233

(3) أبو القاسم سعدالله، الحركة الوطنية الجزائرية، ج 3، مرجع سابق، ص 24.

الفرنسية (مثلما بيناه في عناصر سابقة)؛ في حين ينفي البعض الآخر انتماء الشبان الجزائريين إلى الطبقة البورجوازية ويعتبرهم متحدرين من أصل فقير ومن أبناء الفلاحين البسطاء[1](*).

لكن هذه النخبة لم تكن في نشأتها وتطورها فيما بعد كتلة متجانسة، فرغم اشتراكها في أطر النشأة والتكوين وأطر المهنة والنشاط الممارس إلا أنها تختلف في مستوى نشاطيتها وموقفها اتجاه القضايا المطروحة على الساحة السياسية والثقافية آنذاك.

وحسب آجيرون فإن مطالعة الصحافة التي أسسها هؤلاء تتيح لنا التعرف بكل دقة على مطالبهم ومواقفهم السياسية، فقد رفع بعضهم شعار «Pour la France par les Arabes. Pour les Arabes par la France»، وباسم المبادئ الفرنسية التي تعلموها في المدارس الفرنسية طالبوا بإحداث إصلاحات اجتماعية وسياسية في ظل النظام الاستعماري وتحت سيادة الحكومة الفرنسية؛ بحيث تتيح هذه الإصلاحات الحصول على حق العضوية في المجتمع الفرنسي بدل البقاء في وضعية الأندجينا. وهكذا طالبوا بإلغاء القوانين الأهلية وإلغاء الضرائب الخاصة المفروضة على الجزائريين، كما طالبوا بالحق في المشاركة السياسية والمساواة مع الفرنسيين، والتوسع في تمثيل الجزائريين في المجالس المنتخبة بما فيها حق التمثيل في البرلمان، كما رافعوا من أجل المساواة في الوظائف العامة ومن أجل تعليم عصري[2].

---

(1) الطاهر عمري، مرجع سابق، ص 380-381، ويؤكد رابح بلعيد أن المتطرفين من عناصر هذه النخبة كانوا من اليتامى الذين تعهدتهم بالتربية جماعات الكاردينال لافيجري الكاثوليكية ممثلة في مؤسسة الآباء البيض. لمزيد اطلاع انظر: رابح بلعيد، مرجع سابق، الحلقة 12، العدد 105، من 30 سبتمبر 06 أكتوبر، 1996.

(*) في دراسة شملت عينة مكونة من 21 من الشبان و21 من العلماء تبين أن الشبان ينحدرون في غالبيتهم من الوسط والغرب الجزائري ومن وسط حضري مديني وشبه مديني، أما العلماء فينحدرون من الشرق والجنوب من وسط حضري قروي، أما الإطار الاجتماعي الأصلي فإن البورجوازية العليا (أرستقراطية تقليدية، أرستقراطية جديدة، وبورجوازية تجارية) تشكل إطارا اجتماعيا أصليا للشبان، في حين تشكل البورجوازية المتوسطة والصغيرة إطارا اجتماعيا أصليا للعلماء. ورغم ذلك يبقى الفصل النهائي في الأصول الاجتماعية للنخبة الحداثية أمرا مطروحا للبحث. أنظر رسالة الماجستير للباحث: بوزيد زين الدين، مرجع سابق، الفصلين الخامس والسادس.

(2) انظر: Charles-RobertAGERON, Histoire de l'Algérie contemporaine, Op.cit, p 233 وأيضا: صالح فيلالي، «أيديولوجيات الحركة الوطنية الجزائرية»، مقال ضمن كتاب: سليمان الرياشي «وآخرون»، الأزمة الجزائرية الخلفيات السياسية والاجتماعية والثقافية. سلسلة كتب المستقبل العربي (11)، ط 2 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1999)، ص 21.

تبدو هذه المطالب معقولة، كما تعد -في رأينا- لحظة ضرورية في التاريخ الجزائري لأنها تؤرخ لمرحلة هامة في تشكل وتطور خطاب الحركة الوطنية الجزائرية، إلا أن اللافت للانتباه هو أن الخطاب الذي أنتجته هذه النخبة الحداثية هو خطاب مساواتي-إصلاحي يرحب بل يلح على اندماج Assimilation الأمة الجزائرية في الأمة الفرنسية[*] عبر تمثل الثقافة والآداب واعتماد العادات وطريقة الحياة الفرنسية، واعتبار الدين مسألة شخصية وقضية ضمير.

وحول هذه المسألة أيضا (مسألة الاندماج) يفترق خطاب هذه النخبة نفسه بين خطاب امتثالي يدعو إلى الاندغام التام والتماهي الكلي للأهالي الجزائريين في الحالة الفرنسية، والطريق إلى ذلك هو التجنس Naturalisation والتخلي عن الأحوال الشخصية الإسلامية؛ وخطاب تحفظي يلح على الاندماج والحصول على المواطنية الفرنسية ولكن دون التخلي عن الأحوال الشخصية، بمعنى الاندماج عن طريق الحقوق لا عن طريق التجنيس.

ورغم أن أنصار الخطاب الأول من النخبة المثقفة كانوا قليلين بالمقارنة إلى أنصار الخطاب الثاني، إلا أنهم شكلوا حالة ثقافية خاصة في المجتمع الجزائري عندما انسلخوا عن جذورهم ونفوا انتماءهم وصلتهم بالإسلام والعربية، وبالخصوص في بعض مناطق البلاد التي تعرضت أكثر من غيرها لعملية انتزاع ثقافي مبرمج، ونقصد تحديدا منطقة القبائل -دون أن تكون هذه الحالة مقصورة عليها وحدها بالطبع-؛ إذ تناسلت هذه الحالة عندما ظهر على الساحة الخطاب البربري[**] -أثناء وبعد أزمة حزب الشعب الجزائري- المتحلل من الانتماء إلى ما يسمى ثنائية عروبة-إسلام (الثوابت الوطنية)، والمؤمن والمنسجم مع مبادئ العلمنة والفرنسة، بل وفي بعض الأحيان مع المسيحية التي أصبحت دينا بديلا لبعض أنصار هذا الخطاب.

(*) يقسم محمد عباس الحركة الاندماجية إلى: تيار اندماجي متطرف وتيار اندماجي معتدل(وهنا يتقاطع أيضا مع رابح بلعيد وأبو القاسم سعدالله في هذا التصنيف الثنائي)، ينقسم التيار الأول بدوره إلى تيار المتجنسين والمتنصرين، وتيار الشيوعيين الاستعماريين، أما التيار الثاني فيقسمه إلى اندماجية اتحاديةمتشكلة من طائفتين تدعو الأولى إلى التماثل بين الجزائر وفرنسا، وتدعو الثانية إلى المشاركة في إطار الاتحاد الفرنسي-واندماجية استقلالية. انظر: محمد عباس، الاندماجيون الجدد، الكتاب الثالث، (الجزائر: مطبعة دحلب، 1993)، ص 91-102.

(**) لمزيد تعمق حول تشكل وتطور المسألة والخطاب البربريين انظر: ناصر الدين سعيدوني، «المسألة البربرية في الجزائر دراسة للحدود الإثنية للمسألة المغاربية»، مرجع سابق.

ولعل أبرز من عبر عن طروحات هذه النخبة بجناحيها، صحيفة الصوت الأهلي، وصحيفة صوت المستضعفين La voix des humbles التي كان شعارها «بعيدون عن الأحزاب، بعيدون عن العقائد، في سبيل تطور الأهالي عن طريق الثقافة الفرنسية»، وبعض كتابات رموز هذا التيار مثل كتاب «الحقيقة في شأن الاضطراب الجزائري» لعزيز قسوس المنشور عام 1935، و«المشكلة الجزائرية كما يراها وطني» للربيع زناتي المنشور عام 1938...[1].

أما أنصار الخطاب الثاني فإنهم طالبوا بالاندماج مع فرنسا من دون التخلي على الأحوال الشخصية الإسلامية، وقد مثلهم في ثلاثينيات وأربعينيات القرن الماضي عباس فرحات الذي كان يرى أن «التجنيس هو اللباس الضيق للحصول على الحقوق السياسية والدخول إلى البرلمان الفرنسي»[2]، وعموما فإن أنصار هذا الاتجاه سيقتنعون في الأخير -نظرا للصد الذي وجدوه لدى سلطة الاحتلال، وانصراف الأهالي نحو الخطاب الوطني الإصلاحي والراديكالي- بضرورة تعديل أفكارهم، وبعد أقل من سنتين من اندلاع الثورة «اضطر الاندماجيون لوضع حد لنشاطهم والتحق بعضهم بالثورة»[3].

2 .4 - النخبة الإصلاحية: التركيبة والأفكار:

إلى جانب النخبة الحداثية نجد نخبة أخرى -أدت دورا بارزا على مسرح الحياة الاجتماعية والثقافية وحتى السياسية منذ العقدين الأخيرين من القرن التاسع عشر- هي نخبة العلماء أو التيار الإصلاحي، وللإشارة فإن هذا التيار لم يكن حالة جزائرية فريدة بل هو تيار عمّمنذ الربع الأخير من القرن الثامن عشر كامل أنحاء العالم الإسلامي، وتكثف بعد حملة نابليون على مصر عام 1798 في شكل دعوات-وجهود لعلماء ومصلحين مسلمين أمثال جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ومحمد رشيد رضا- بضرورة التجديد والنهضة وذلك بالرجوع إلى المصادر الإسلامية الأولى (كتاب وسنة)، وإعادة تفعيل العقل

---

(1) لمزيد اطلاع حول أفكار هذا التيارأنظر: رابح بلعيد، مرجع سابق، من الحلقة 3 إلى الحلقة 12، العدد 96 إلى العدد 105، أوت-أكتوبر 1996.

(2) الطاهر عمري، مرجع سابق، ص 253.

(3) صالح فيلالي، «أيديولوجيات الحركة الوطنية الجزائرية»، في سليمان الرياشي «وآخرون»، مرجع سابق، ص 23

الإسلامي، والانفتاح على الحضارة الغربية والاستفادة من منجزاتها من أجل إعادة بناء الذات.. ووجدت هذه الدعوة صداها في الجزائر بعد ذلك[*].

لقد كانت الدعوة الإصلاحية بحسب عبدالإله بلقزيز «دعوة فكرية... تطلعت... إلى صوغ مشروع فكري إصلاحي يتناول أوضاع العالم العربي-الإسلامي بالدرس والتحليل، ويقترح معالجات له تصحح الخلل والاضطراب فيه، وتفتح له طريق الخروج من مهاوي السقوط الحضاري. كان هدفه تحرير الوعي من الخرافة، والتقليد، ومن اجترار الشروح والحواشي والمختصرات، والدفع به نحو الاجتهاد والتجديد والإبداع»[1].

وإذا تجاوزنا الرأي الذي يؤكد ريادة منطقة المغرب العربي في إنتاج الفكرة الإصلاحية[**]، فإننا يمكن أن نعتبر سنوات العشرينيات من القرن الماضي الانطلاقة الحقيقية لهذه الفكرة في شكلها الفردي أولا، ثم في شكلها الجماعي التنظيمي والحركي بعد 1931 عندما تم تأسيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين بقيادة عبدالحميد بن باديس.

ورغم أن الكثير من الكتاب يربطون ميلاد الحركة الإصلاحية في الجزائر بهذا التاريخ (أي 1931) إلا أننا لا نتفق مع هذا الرأي لأن جمعية العلماء لم يكن وجودها طفريا، ولم تكن في حقيقة الأمر سوى ذلك الرافد التنظيمي والحركي الذي تجمعت عنده تلك الجهود الفردية التي انطلقت منذ أواخر القرن التاسع عشر، وتكثفت في العشرينيات من

(*) يعتبر سعدالله في دراسته حول الحركة الوطنية أنه ينبغي مراجعة التوجه الذي يؤكد على مشرقية فكرة الجامعة الإسلامية والفكرة الإصلاحية ككل، ويعتبر أن البدايات الحقيقية لهاتين الفكرتين تجدان كامل معالمهما في الجزائر على أساس أنها كانت أول بلد مسلم يتعرض للحملة الاستعمارية المعاصرة وقد أنتجت نخبتها في حوارها-صراعها مع المستعمر فكرة الجامعة الإسلامية التي يمكن أن نلمسهما لدى بعض الشخصيات الجزائرية مثل حمدان خوجة، والأمير عبدالقادر، ومحمد بن إسماعيل وفي ذلك يقول إن «الجزائر قد بادرت إلى ريادة الجامعة الإسلامية بزعامة حمدان خوجة والأمير عبدالقادر وابن إسماعيل، والشيخ الحداد والونيسي وابن الموهوب وعندما وصلت النسخة الشرقية من الجامعة الإسلامية إلى الجزائر في أوائل القرن العشرين كانت هذه (الجزائر) قد طورت نسختها الخاصة، التي بدأت في الحقيقة منذ الثلاثينيات من القرن الماضي (يقصد القرن التاسع عشر)»، أبو القاسم سعدالله، الحركة الوطنية الجزائرية، مرجع سابق، ج 2، ص 118.

(1) عبد الإله بلقزيز، «الإصلاحية الإسلامية».(mise à jour le). (en ligne 14 Mars 2007) متوفر على الموقع الإلكتروني: <http://www.balagh.com/islam/0m1djj6C.htm>

(**) عبدالإله بلقزيز، «الإصلاحية الإسلامية».[en ligne].[mise à jour le 14 Mars 2007]

متوفر على الموقع الإلكتروني: <http://www.balagh.com/islam/0m1djj6c.htm>

القرن العشرين، فإرهاصات الفكرة الإصلاحية إذن يمكن أن نتلمسها في جهود بعض العلماء الذين على أيديهم تتلمذ رواد العمل الإصلاحي المنظم.

إنه قبل أن ترد على الجزائر أفكار السلفية-النهضوية للأفغاني وعبده كان الشيخ عبدالقادر المجاوي (1848-1914) قد بدأ يبث أفكاره الإصلاحية من خلال نشاطه الثقافي والتعليمي، فقد نشر كتابه إرشاد المتعلمين سنة 1877 يدعو فيه الجزائريين إلى محاربة الجهل، والأخذ بأسباب العلم والحضارة، وتقليد الغرب فيما لا يتعارض مع الدين، و«كان ينادي بالإصلاح الاجتماعي والتعليم واليقظة»[1]، وهو ما أثر في كثير من تلاميذه من الأئمة والمدرسين والعلماء وعلى رأسهم المولود بن الموهوب مفتي قسنطينة الذي كان لنشاطه الديني والثقافي والتعليمي أثر بارز في جيل تلك المرحلة؛ فهذا مالك بن نبي يتحدث عن أثر دروس بعض الأساتذة كابن العابد والشيخ عبدالمجيد بن عبدالله بوجمعة وابن الموهوب في تشكيل نزعته الإصلاحية قائلا«...وكنا نجد شيىءا أكثر لدى الشيخ مولود بن موهوب...لقد احتفظ الشيخ في ذهنه بذلك الأثر الذي غرسه في نفسه دراسته على يد معلمه (عبدالقادر المجاوي) وقد تولى هو نقل تلك الغرسة إلى الأجيال من المدرسين وكنت منهم، وقد أينعت ثمارها في الحركة الإصلاحية الناشئة في الجزائر»[2].

من بين العلماء الذين كان لهم أيضا دور إصلاحي مهم الشيخ صالح بن مهنا القلي وقد نوه مالك بن نبي بدوره وأثره قائلا «وإنه لمن الواجب علينا أن ننوه ببعض ما كان من أمر مناجاة الشيخ صالح بن مهنا... فإن صوت مناجاته كاد يوقظ أهل قسنطينة كلها حوالي سنة 1898 والحق أن هذا الشيخ الوقور كان في طليعة المصلحين؛ إذ أنه قام قومة مباركة ضد الخرافيين (الدراويش)»[3] كلفته العزل من وظيفته ومصادرة مكتبته. كما لعب علماء ومصلحون آخرون الدور نفسه مثل الشيخ حمدان الونيسي أستاذ ابن باديس والإبراهيمي والعقبي، وعبدالحليم بن سماية ومحمد بن الخوجة وغيرهم[*].

---

(1) أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنيةالجزائرية، مرجع سابق، ج 2، ص 148.

(2) مالك بن نبي، مذكرات شاهد للقرن، مرجع سابق، ص64.

(3) مالك بن نبي، شروط النهضة، مرجع سابق، ص25.

(*) ينبغي أن نشير هنا إلى قلة ما هو مكتوب حول هؤلاء المصلحين مقارنة بأقرانهم من المفكرين والكتاب والمصلحين المشارقة.

إذا لم يكن ميلاد جمعية العلماء ميلادا للإصلاح كما قد يعتقد البعض بل سبقتها هذه الجهود التي كانت بمثابة الإرهاص لعمل إصلاحي أكثر تنظيما وفاعلية ستنهض به نخبة من الشباب الجزائري من ذوي التكوين العربي الإسلامي.

وعندما نؤكد على جهود الإصلاح ذات الصبغة المحلية فإن هذا لا يعني أن المجتمع الجزائري ونخبته الإصلاحية كانوا بمعزل عن التطورات الفكرية الحاصلة في الشرق، بل بالعكس فإن حركة الاحتكاك الثقافي والحوار الفكري بين المغرب والمشرق الإسلاميين كانا دائما من بين أهم المؤثرات التي لعبت دورا رائدا في التقدم الإسلامي، وكان لهما هذه المرة أيضا أثرهما-على الرغم من الحصار وسياسة الفصل التي مارسها الاستعمار الفرنسي على الجزائريين- فعندما ظهرت السلفية الوهابية وجدت لها في منطقة المغرب العربي صدى واسعا، وعندما أطلق جمال الدين الأفغاني فكرة الجامعة الإسلامية وجدنا أيضا نخبة من المثقفين يتطلعون لهذه الفكرة وينضمون لتيارها، وهكذا كان الأمر أيضا مع السلفية-النهضوية مع محمد عبده وتلميذه رشيد رضا.

في هذا الصدد يكاد يجمع دارسو تلك المرحلة من الكتاب على الأثر الواضح الذي تركته الفكرة الإصلاحية القادمة من المشرق نحو المغرب العربي،فالجابري يؤكد على أنه كان لـ «زيارة محمد عبده لتونس عام 1883 ووصول الأعداد الأولى من مجلة المنار التي أصبح لها صدى واسع في الأوساط العلمية المغربية (والجزائرية أيضا) تأثيره العميق في بلورة اتجاه سلفي نهضوي في أوساط النخبة التقليدية»[1]، وهو نفس ما يؤكده سعدالله؛ حيث يرى أن القرب الجغرافي لتونس والروابط الفكرية بين نخبها والنخب الجزائرية تجعل من زيارة عبده لتونس ذات أثر خاص على الجزائر حتى وإن كان غير مباشر[2].

إذن وصلت الفكرة الإصلاحية في طبعتها المشرقية من خلال عدة منافذ، عبر الطلبة الذين سافروا إلى الشرق وعملوا أو درسوا هناك ثم عادوا إلى الجزائر وقد تأثروا بالأفكار النهضوية، وعبر الصحافة؛ إذ رغم التشديد الاستعماري على كل ما هو مكتوب إلا

---

(1) محمد عابد الجابري،«الحركة السلفية والجماعات الدينية المعاصرة في المغرب»، مقال ضمن كتاب: اسماعيل صبري عبد الله «وآخرون»، الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، ط 1 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1987)، ص 202.

(2) أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، ج 1×× مرجع سابق، ص 567.

أن أعداد مجلة المنار وبعض الصحف التونسية المتأثرة بالفكرة الإصلاحية كانت تصل إلى الجزائر وتطلّع عليها النخبة الإصلاحية. غير أن البعض اعتبر أن الجزائريين اكتشفوا الأبعاد الحقيقية للاتجاه الإصلاحي الجديد بعد زيارة عبده سنة 1903؛ إذ كان لها مفعولها في توطن الفكرة الإصلاحية ثم انطلاقها بنفَس جديد.

وبحسب علي مراد فإن الإسلام في الجزائر كان بحاجة إلى دفعة تاريخية تدفعه باتجاه العبور نحو القرن العشرين والخروج من غفوته للتكيف مع معطيات العصر[1]، وقد كان للسلفية النهضوية التي تفاعلت معها النخبة الجزائرية من الشباب ذوي التكوين العربي الإسلامي دور كبير في هذا الصدد؛ حيث بدأ العمل الإصلاحي يتوسع في المدن الجزائرية ذات التقاليد الثقافية (الجزائر، قسنطينة...)، مستفيدا من ديناميكية الأفكار والأساليب والآليات الجديدة في النضال والتنظيم والتعبئة، فبدأ تأسيس المدارس والمساجد الحرة، وإنشاء الصحف والنوادي الثقافية... وتوسعت مساحة الوسائط التي تبث الفكرة الإصلاحية حتى تحولت من فكرة مقصورة على بعض المهتمين إلى تيار شعبي له مؤيدوه ومناصروه.

وإذا كان الجهد الإصلاحي في الجزائر أواخر القرن التاسع عشر قد تجمع حول بعض رموزه التقليديين، فإنه بعد الحرب الأولى سيتجمع حول رموز جدد من «العلماء الشباب» على رأسهم ابن باديس. فقد أنهى هذا الأخير دراسته بالزيتونة عام 1911 وعاد إلى قسنطينة حاملا لمشروع إصلاحي بدأه بالتعليم والوعظ، وبعد رحلة الحج سنة 1914 عاد واستقر بتونس طيلة فترة الحرب العالمية الأولى تقريبا وهناك احتك بالمناخ الإصلاحي والوطني وبالأوساط العلمية الزيتونية. غير أن ابن باديس عاد إلى قسنطينة ليباشر من جديد عمله الإصلاحي، وبالإضافة للتعليم والوعظ استحدث وسيلة جديدة لنشر أفكاره حول الإصلاح فأسس جريدة المنتقد ثم الشهاب.

وعندما انتهى العقد الثاني من العشرينيات كان العمل الإصلاحي قد خطا خطوات واسعة جعلت ابن باديس تحت تأثير مجموعة من العوامل[*] يقتنع بضرورة الدعوة لتوحيد الجهود والانتقال نحو عمل جماعي أكثر تنظيما وفاعلية، وهكذا وبعد سلسلة من الحوارات

---

(1) Ali MERAD. Op.cit.. p 34.

(عبر الشهاب) واللقاءات انطلقت منذ سنة 1924 [**] تم تأسيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين في ماي«مايو» 1931.

وكحركة منجذبة نحو تغيير المجتمع اختارت الجمعية الناشئة العمل على تغيير المحيط الثقافي والفكري الجزائري منطلقة من قناعة عبر عنها الشيخ ابن باديس بقوله «إننا اخترنا الخطة الدينية على غيرها، عن علم وبصيرة وتمسكاً بما هو مناسب لفطرتنا وتربيتنا من النصح والإرشاد، وبثّ الخير والثبات على وجه واحد والسير في خطّ مستقيم، وما كنّا لنجد هذا كله إلا فيما تفرَّغنا له من خدمة العلم والدين، وفي خدمتهما أعظم خدمة، وأنفعها للإنسانية عامة. ولو أردنا أن ندخُل الميدان السياسي لدخلناه جهراً، ولضربنا فيه المثل بما عُرف عنا من ثباتنا وتضحياتنا، ولقُدنا الأمّة كلها للمطالبة بحقوقها، ولكان أسهل شيءٍ علينا أن نسير بها على ما نرسمه لها، وأن نَبْلُغ من نفوسها إلى أقصى غايات التأثير عليها، فإن مما نعلمه، ولا يخفى على غيرنا أن القائد الذي يقول للأمّةإنّك مظلومة في حقوقك، وإنّني أريد إيصالكِ إليها، يجد منها ما لا يجد من يقول لها إنّكضالة عن أصول دينك، وإنّني أريد هدايتّك، فذلك تلبِّيه كلها، وهذا يقاومه معظمُها أو شطرُها. وهذا كله نعلمه، ولكنّنا اخترنا ما اخترنا لما ذكرنا وبيَّنا، وإنّنافيما اخترناهبإذن الله لَماضون، وعليه متوكِّلون»[1].

فالجمعية لم تشأ أن تكون حزبا سياسيا ينضاف إلى قائمة الأحزاب الموجودة على الساحة بل اختارت العمل الثقافي والديني معتبرة إياه المدخل الأساسي لتعبئة المجتمع ضد المشروع الثقافي الاستعماري، وعلى هذانص ميثاقها التأسيسي بأن نشاطهاإرشادي تهذيبي هدفه محاربة الآفات الاجتماعية كالخمر والميسر والبطالة

(*) يتحدث علي مراد عن مجموعة من العوامل جعلت ابن باديس وبعض زملائه يقتنعون بضرورة تأسيس عمل جماعي يطور وينشر طروحات الحركة الإصلاحية نذكر من بينها أن إنشاء تجمع إسلامي (حزب ديني) فكرة يدعمها التوجيه القرآني والتجربة الثقافية الإسلامية، كما أن تأثرهم بتنظيم وفاعلية الكنيسة الكاثوليكية في الجزائر، وبتكوين أحزاب وجمعيات على غرار الأحزاب والجمعيات الأوروبية.. قد شجع على ضرورة تأسيس جمعية مستقلة تنهض بالتعليم الديني في القطر الجزائري، انظر لمزيد تعمق: Ali MERAD, Op.cit p 110 - 112

(**) لمزيد اطلاع حول تأسيس جمعية العلماء انظر: الشيخ محمد خير الدين، مذكرات الشيخ خير الدين، ج 1، (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، دت)، ص 103– 122، وأيضا: Ali MERAD, Op.cit p 108 - 118

(1) وزارة الشؤون الدينية، آثار الإمام عبدالحميد بن باديس، ط 1 (قسنطينة: دار البعث، 1991)، ج 5، ص 286.

والجهل وكل ما يحرمه الشرع وينكره العقل، أما وسائلها في تحقيق ذلك فهي فتح المراكز والنوادي والمدارس الحرة[1].

كما أن في اقتران تأسيسها بالاحتفالات المئوية التي أقامتها الإدارية الاستعمارية بمناسبة مرور مئة عام على احتلال الجزائر دلالة رمزية على شكل جديد من المقاومة والاحتجاج ستقوده هذه المنظمة على الجبهة الثقافية.إن الهدف النهائي للعمل الثقافي للجمعية كما عبر عن ذلك شارل روبير أجيرون «هو في الحقيقة ترسيخ الوعي لدى الجزائريين بأصالتهم وبقيمهم وبتقاليدهم وذلك بالكيفية التي تتيح لهم مقاومة تأثيرات الحضارة الغربية وبالأخص مقاومة محاولات الفرنسة التي كانوا هدفا لها»[2].

لقد شكل هذا الهدف الاستراتيجي برنامج عمل الجمعية لأكثر من عقدين من الزمن، وفي هذا المجال قام العلماء بعمل ذي طبيعة مزدوجة، اتجه الأول نحو تصفية الفضاء الثقافي من القيم الثقافية السلبية التي رآها العلماء تبعا لعقيدتهم ومذهبهم الإصلاحي معيقة لتقدم الأمة الجزائرية، وعلى هذا الأساس حاربوا الخرافات وأدانوا الطرقية والمرابطية وكل ممارساتهما المنحرفة (*)، واتجه الثاني نحو التأسيس لفضاء ثقافي جديد يصل المجتمع الجزائري بمقتضيات المستقبل، وفي هذا الصدد طالب العلماء بحرية تعليم اللغة العربية، وتأسيس النوادي والمدارس الحرة، وبفصل الدين عن الدولة(**)، وبالتوسل بكل ما يتيحه العصر من وسائط الدعاية والتوجيه بغرض كسر الجمود الفكري والنفسي الذي لف الجماهير منذ عقود.

---

(1) أنظر القانون التأسيسي في:الشيخ محمد خير الدين، مرجع سابق، ج 1، ص 123.

(2) Charles-Robert AGERON. Histoire de l'Algérie contemporaine. Op.cit. p 328.

(*) نص البيان الذي يلخص المبادئ الفكرية لجمعية العلماء (دعوة الجمعية وأصولها) أو ما يمكن أن نسميه «نظرية العمل» على إدانة بعض الأفكار والسلوكيات البعيدة عن روح الإسلام، ومن بين 20 أصلا نجد أكثر من 03 أصول لها صلة بإدانة الطرقية والمرابطية. انظر لمزيد تفصيل: محمد خير الدين، مرجع سابق، ص 127-130.

(**) اتهم البعض جمعية العلماء باللائكية عندما طالبت بفصل الدين عن الدولة، لكن لم يكن المقصود بالدولة في ذلك الوقت سوى الدولة الفرنسية لأن قانون 1907 قد نص على مبدأ فصل الشؤون الدينية عن الدولة الفرنسية لتتولى إدارتها جمعيات يشكلها أتباع كل ديانة، غير أن هذا المبدأ لم يطبق على الدين الإسلامي وبقيت الإدارة الفرنسية تتدخل في شؤونه، وهو ما كانت الجمعية ترفضه، وتدعو أن يتولى المسلمون الجزائريون إدارة شؤونهم الدينية مثل غيرهم من الكاثوليك واليهود.

لقد كان مذهبهم الإصلاحي عندما تبنوا في جدول أعمالهم هذه الثنائية موصولا- كما بينا سابقا- بالمذهب الإصلاحي لمدرسة محمد عبده التجديدية، وهنا يظهر تأثر العلماء بالسلفية النهضوية أكثر من تأثرهم بالسلفية الوهابية[*] على الرغم من تقاطعهم مع هذه الأخيرة في قضية التشديد على الصفاء العقدي والمحاربة الراديكالية للنزعة المرابطية.

ولعل هذه القضية هي التي جعلت برنامج الجمعية وجدول أعمالها في الميدان الديني يلقى معارضة شديدة من أنصار الإسلام التقليدي، وهو ما حدا بابن باديس لأن يتصدى لمناقشتها عبر الصحافة فكتب مقالا عام 1933 متسائلا «عبداويون ثم وهابيون ثم ماذا؟! لا ندري والله» رد فيه على خصوم الإصلاح قائلا بعد تشديده على أهميةبعض الأعمال التي قام بها في الميدان التعليمي والوعظي..«لما قمنا بهذا وأعلناه قامت علينا وعلى من وافقنا قيامة أهل الجمود والركود وصاروا يدعون للتنفير والحط منا «عبداويون» دون أن أكون-والله- يوم جئت قسنطينة (أي بعد تخرجه وعودته إلى قسنطينة سنة 1912) قرأت كتب الشيخ محمد عبده إلا القليل... (والشيء نفسه حول اتهامهم بالوهابية) لا والله ما كنت أملك يومئذ كتابا واحدا لابن عبدالوهاب ولا أعرف من ترجمة حياته إلا القليل ووالله ما اشتريت كتابا من كتبه إلى اليوم»[1]. فابن باديس ينفي هنا أن تكون الجهود الإصلاحية للعلماء وهو على رأسهم ترديدا سطحيا للأفكار الواردة من المشرق سواء كانت وهابية أم عبدوية، فتجربته في العمل الإصلاحي التي انطلقت منذ 1913 لم تكن -تبعا لشهادته هذه- واقعة تحت تأثير أي من الاتجاهين الإصلاحيين، بل إن ابن باديس في غير ما موضع من الصحافة الإصلاحية قد عبر عن موقف نقدي متقدم من الحركة الوهابية عندما سئل عنها

(*) يعتبر محمد عابد الجابري السلفية النهضوية متطورة عن الدعوة السلفية الوهابية؛ حيث يقول «لقد بدأت أصداء السلفية النهضوية التي قادها جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده تتردد في المغرب مع أواخر القرن التاسع عشر، وكما هو معروف فلقد كانت السلفيتان الوهابية والنهضوية تلتقيان في أصل واحد هو محاربة البدع الدينية من طرقية وغيرها، ولكن بينما وقفت الوهابية عند هذا الأصل جاعلة منه كل شيء في دعوتها مولية وجهها بأكمله نحو الماضي اعتمدت السلفية النهضوية أصلا آخر اتجه بها نحو المستقبل وهو النهوض لمقاومة الغزو الاستعماري والأخذ بوسائل التقدم الحديثة التي تعتبرها وسائل إسلامية أصلا»، أنظر: إسماعيل صبري عبد الله، مرجع سابق، ص 202.

(1) وزارة الشؤون الدينية، مرجع سابق، ص ص 102-103.

في سلسلة من المقالات المنشورة سنة 1924 «من هم الوهابيون؟ما هي حكومتهم؟ ما هي غايتهم السياسية؟ ما هو مذهبهم؟» خلص فيها إلى «أن الوهابيين ليسوا بمبتدعين لا في الفقه ولا في العقائد ولا فيما دعوا إليه من الإصلاح، وإنما تنكر عليهم الشدة والتسرع في نشر الدعوة وما فعله جهالهم»[1]. فالعلماء حتى وإن تقاطعوا مع المذهب الإصلاحي للمدرسة الوهابية في بعض القضايا والقناعات إلا أنهم كانوا واعين بالمسافة الفاصلة بين المبدأ والواقع المعيش، وأن وسائل العمل ينبغي أن تكون مكافئة لضرورات المرحلة، ومقتضيات العصر ومتجهة نحو المستقبل، فلكل عصر قضاياه ومشكلاته وطرق التعامل معها.

غير أن مطالعة الأدبيات الإصلاحية الأخرى تبين القرابة الفكرية والأيديولوجية للنخبة الإصلاحية التي أسست جمعية العلماء من مدرسة المنار؛ إذ لم تخف هذه النخبة تأثرها العميق بأفكار عبده ورشيد رضا، فالإبراهيمي أكد بأن الجمعية مدينة بالكثير لرضا ولمجلة المنار وأن جهودها لها جذور عميقة في مبادئه وأعماله[2]، كما أن ابن باديس نفسه قد بين التواصل الفكري بين مدرسة المنار وبين جمعية العلماء في مقال كتبه سنة 1936يعتبر فيه محمد عبده ورشيد رضا أول من نادى بالإصلاح الديني علما وعملا، وبين من خلاله احتضان الجمعية للفكرة الإصلاحية وترجمتها إلى عمل منظم قائلا»..ومضى ثلث قرن أو يزيد والدعوة الإصلاحية (التي نادى بها عبده ورضا) تنتشر وتتقدم..ولكنه لم تقم في أمة إسلامية هيئة علمية منظمة تعلن الدعوة إعلانا عاما...غير الأمة الجزائرية.. فأسسوا لها أعظم مؤسسة دينية-جمعية العلماء المسلمين الجزائريين»[3].

غير أننا نعود هنا فنؤكد بأن الإصلاحية الجزائرية التي قادتها جمعية العلماء لم تقف جامدة على الأفكار ووسائل العمل التي روجت لها مدرسة المنار، بل -كما أكد عبدالإله بلقزيز- إن الحركة الإصلاحية شهدت»عملية نضوج فكري بدءاً من العشرينيات في صورة حركة قوية في المغرب، والجزائر، وتونس، استأنفت سابقتها التي ظهرت-ثم اختفت-في

---

(1) المرجع نفسه، ص 34.

(2) أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، مرجع سابق، ج 2، ص 387.

(3) وزارة الشؤون الدينية، المرجع السابق، ص 130.

المشرق، وأضافت إلى تراثها الشيء الكثير»[1].

وفي نطاق المجال الديني أيضا -الذي ظل منذ فترة طويلة محل سيطرة من طرف الفدراليات الدينية (الطرق Les Confréries)- قدمت الجمعية في مقابل موقفها الراديكالي من الخطاب الطرقي موقفا وخطابا عصريا بديلا يقوم على تفسير لبرالي وعصري للدين، يؤكد على الحرية والعقل والاجتهاد ويدين الخرافة والدجل، وقد أحرز هذا التوجه نجاحا كبيرا استقطب أعدادا مهمة من الشباب المتطلعين لرؤية عصرية للدين.

أما برنامج الجمعية وجدول أعمالها في الميدان الاجتماعي والتعليمي فإنها خطت فيه خطوات كبيرة؛ إذ استطاع العلماء عبر منظمتهم الرسمية ومن خلال توسيعهم لمجال دعوتهم الإصلاحية عبر الشبكة الإعلامية الواسعة من المدارس والمساجد التي أنشأوها، والنوادي والصحافة التي أسسوها، ومختلف المؤسسات الاجتماعية والثقافية التي كانت تحت سيطرتهم أن ينجحوا في تحقيق نفوذ وانغراس اجتماعي كبيرين، وبالأخص في محيط المدن ذات التقاليد الثقافية العريقة (الجزائر، قسنطينة، تلمسان..)، وأن يكسبوا إلى صفوفهم أعدادا متزايدة -ومن مختلف الشرائح والطبقات الاجتماعية- من المنضمين المؤمنين بجدول أعمالهم ومشروعهم النهضوي.

لكن هذا الامتداد الجغرافي والحضور على المستوى الشعبي لم يمر دون الاصطدام بالإدارة الفرنسية، فاستقراء السلسلة الطويلة من القوانين والإجراءات الاستثنائية (منشور ميشال 1933، قرار رينيه 1935، قرار 08 مارس 1938...) والممارسات الاستعمارية التعسفية المباشرة وغير المباشرة، والمضايقات المتكررة[2]، يبين مدى الخطر الذي كانت تشعر به الإدارة اتجاه نشاط العلماء، واتجاه جدول أعمالهم وبرنامجهم الإصلاحي.

لقد اتسمت مواقف الإدارة الفرنسية في السنين الأولى من عمل الجمعية -حسب

---

(1) عبد الإله بلقزيز، مرجع سابق، ص 6.

(2) بدأت هذه المناورات والمضايقات منذ تأسيس الجمعية؛ فقد حاولت الإدارة الاستعمارية عن طريق بعض المتعاونين معها من الطرقيين السيطرة على المجلس الإداري للجمعية في جلسة التجديد في العام الثاني من تأسيسها، وعندما أحبط ابن باديس هذه المحاولة سارعوا إلى تأسيس جمعية معاكسة هي جمعية أنصار السنة. انظر: محمد خير الدين، مرجع سابق، ص 110-120.

مايكل ويليس- بالتسامح مع العلماء لأنها -حسبه- لم تلمس تهديدا خطيرا من هذه الحركة الصغيرة والمبتعدة عن السياسة بشكل واضح، لكن هذا الموقفبدأ يتبدل عندما أحست بأن جهدهم قد اتخذ اتجاها معاكسا لجهودها الهادفة إلى اجتثاث الهوية العربية الإسلامية من الشعب الجزائري بسبب تشديد العلماء على إعادة تثبيت اللغة العربية وثقافتها بالإضافة إلى الدين الإسلامي(1).

إن مجال العمل والمناورة في جهد العلماء الثقافي بدا قريبا جدا من المجال السياسي، فالتشديد على العربية والإسلام والعمل من أجل إحيائهما في الوسط الجزائري جعل نضالهم يقترب أكثر فأكثر إلى شكل النضال السياسي منه إلى العمل الثقافي الذي ألزموا به أنفسهم كما نص عليه ميثاقهم التأسيسي(*).

فالموضوعات التي عملت عليها النخبة الإصلاحية، بينت بأن النَّصَ على مفاصلة العمل السياسي كان موقفا استراتيجيا يخدم هدف الإحياء الثقافي للمجتمع الجزائري، إلا أن العمل الميداني والاحتكاك بالواقع الجزائري اليومي والنضال على جبهة حساسة يختلط فيها الثقافي بالسياسي (إشكالية الهوية والقومية الجزائرية) قد جعل الجمعية -على الرغم من قناعتها بأولوية الثقافي على السياسي- تنزلق تدريجيا كما أكد ذلك علي مراد(2) نحو فضاءات بعيدة عن نظريتها في العمل؛ أي إلى الميدان السياسي تحديدا.

إن ترويج الجمعية لبعض المقولات «فكرة الأمة الجزائرية»، «الجنسية القومية»، «الشخصية الجزائرية»، «الكيان الجزائري»(**) وتأكيدها على التمايز الواضح بين فرنسا والجزائر، وعلى وجود شخصية جزائرية-مع ما لهذه المقولات من زخم ثقافي-تحيل إلى مدلولات ذات مغزى سياسي كان ينظر إليها على أنها تعبير عن شعور معادٍ للفرنسة وتعدٍ

(1) مايكل ويليس، مرجع سابق، ص 31.

(*) ورد في قانونها الأساسي النص على:«لا يسوغ لهذه الجمعية بأي حال من الأحوال أن تخوض أو تتدخل في المسائل السياسية».

(2) Ali MERAD, Op.cit, p 373.

(**) أنظر المقالات التالية التي كتبها ابن باديس: كلمة صريحة، حول كلمتنا الصريحة، الجنسية القومية والجنسية السياسية، هل آن أوان اليأس من فرنسا؟ كلمة مرة، الجزائر المسلمة تبرهن في أحرج مواقفها على تمسكها بشخصيتها بإسلامها وبعربيتها.. في: وزارة الشؤون الدينية، مرجع سابق.

واضح على السيادة الفرنسية بما يناقض بقوة المشروع الاستعماري في الجزائر.

كما أن رفع العلماء لثلاثية «الإسلام ديني والعربية لغتي والجزائر وطني»، ونضالهم لأجل ترسيخها عبر نشاطهم الإصلاحي والتعليمي قد أسهم في تطوير الوعي الوطني الجزائري بفكرة القومية والشخصية الجزائرية المستقلة، حتى أن البعض أكد بأن أعظم ما تقدر عليه الجمعية وتحترم من أجله هو تأكيدها وترويجها لفكرة الأمة الجزائرية والدفاع عن أصالتها[1]، وهو ما عبر عنه ابن باديس في حوار فكري وسياسي يعكس حجم وحِدّة الاختلاف بين النخبة الإصلاحية والنخبة الحداثية الاندماجية حول قضية أساسية هي قضية اندماج الأمة الجزائرية في الكيان الفرنسي، فقد تصدى ابن باديس باسم الجمعية لقضية التجنيس (Naturalisation) التي كانت مطروحة بحدة من طرف النخبة الاندماجية بفتواه الشهيرة بحرمة التجنس؛ إذ اعتبره كفرا وارتدادا عن الإسلام، وعندما كتب فرحات عباس سنة 1936 مقالته المشهورة «فرنسا هي أنا»، رد عليه ابن باديس «..لقد قال أحد النواب النابهين إنه فتش عن القومية الجزائرية في بطون التاريخ فلم يجد لها من أثر، وفتش عنها في الحالة الحاضرة فلم يعثر لها على خبر، وأخيرا أشرقت عليه أنوار التجلي فإذا به يصيح فرنسا هي أنا... لا ياسادتي-يقول ابن باديس-..إننا نحن فتشنا في صحف التاريخ وفتشنا في الحالة الحاضرة فوجدنا الأمة الجزائرية المسلمة متكونة موجودة...ولهذه الأمة تاريخها الحافل بجلائل الأعمال ولها وحدتها الدينية واللغوية، ولها ثقافتها الخاصة، وعوائدها وأخلاقها... ثم إن هذه الأمة الجزائرية الإسلامية ليست فرنسا، ولا يمكن أن تكون فرنسا ولا تريد أن تصير فرنسا، ولا تستطيع أن تصير فرنسا ولو أرادت، بل هي بعيدة عن فرنسا كل البعد في تاريخها وفي أخلاقها وفي عنصرها وفي دينها، لا تريد أن تندمج»[2].

وعند هذه النقطة (أي الاستقلال) يقترب الخطاب الإصلاحي من الخطاب الوطني الذي كانت تروج له كتلة سياسية أخرى منذ 1926 هي كتلة نجم إفريقيا الشمالية ووريثها حزب الشعب الجزائري بقيادة مصالي الحاج. وهنا أيضا يبرز ذلك التلازم الذي يمكن أن

---

(1) صالح فيلالي، في: سليمان الرياشي «وأخرون»، مرجع سابق، ص25.

(2) وزارة الشؤون الدينية، مرجع سابق، ص ص 305-306.

نلحظه بين السلفية والوطنية[1]، بين إصلاحية العلماء وراديكالية سياسيي حزب الشعب، فالمشروع الوطني الذي سيقود إلى تفجير الثورة المسلحة ثم إلى استقلال الجزائر سنة 1962 لم ينشأ بالقطيعة مع المشروع الإصلاحي أو على أنقاضه -على الأقل في هذه المرحلة-، بل إن روح التكاملية قد بدت واضحة -رغم بعض الاختلاف- بين جناحي الخطاب الجزائري. فعلى الرغم من أن شكل الاستقلال الذي تصوره ابن باديس قد يختلف عن شكل الاستقلال الذي كان يناضل من أجله مصالي الحاج وأنصار الكتلة الوطنية؛ إذ إن ابن باديس تحدث عن استقلال يتم إحرازه بإعانة فرنسا وبإرادتها (وهو المسلك الذي سلكته بريطانيا مع أستراليا وكندا)، لا استقلال النار والدماء -مثلما عبّر-، فإنه شكّل مرحلة جديدة في تطور جناح من أجنحة الخطاب الجزائري؛ من خطاب مهادن إلى خطاب بدأ يتجه مرحليا نحو الثورية[2]، وبهذا المعنى تقاطع الخطاب الإصلاحي مع أهم نقطة في جدول أعمال الحركة الراديكالية. وهو الخطاب الذي سيندمج في الأخير -بعد أن جرب العلماء سياسة مؤتمرات المطالبة (المؤتمر الإسلامي 1936) بالحقوق لدى سلطة الاحتلال، واستراتيجية الأحلاف (جماعة أحباب البيان والحرية عام 1944، الجبهة المشتركة للدفاع واحترام الحرية 1951)-في مسلك العمل الوطني الاستقلالي عندما أيد العلماء تفجير الثورة ثم عندما انضموا إليها في الأخير. حقيقة لم يكن للعلماء ورابطتهم (A.O.M.A) دور مباشر في تفجير الثورة التحريرية فقد تولى ذلك بعض أجنحة الحركة الراديكالية المتفرعة عن حركة الانتصار للحريات الديمقراطية (M.T.L.D) وريثة حزب الشعب الجزائري (P.P.A)، بيد أن إيمانهم (أي العلماء) -بحسب الشهادات المتوافرة- كان

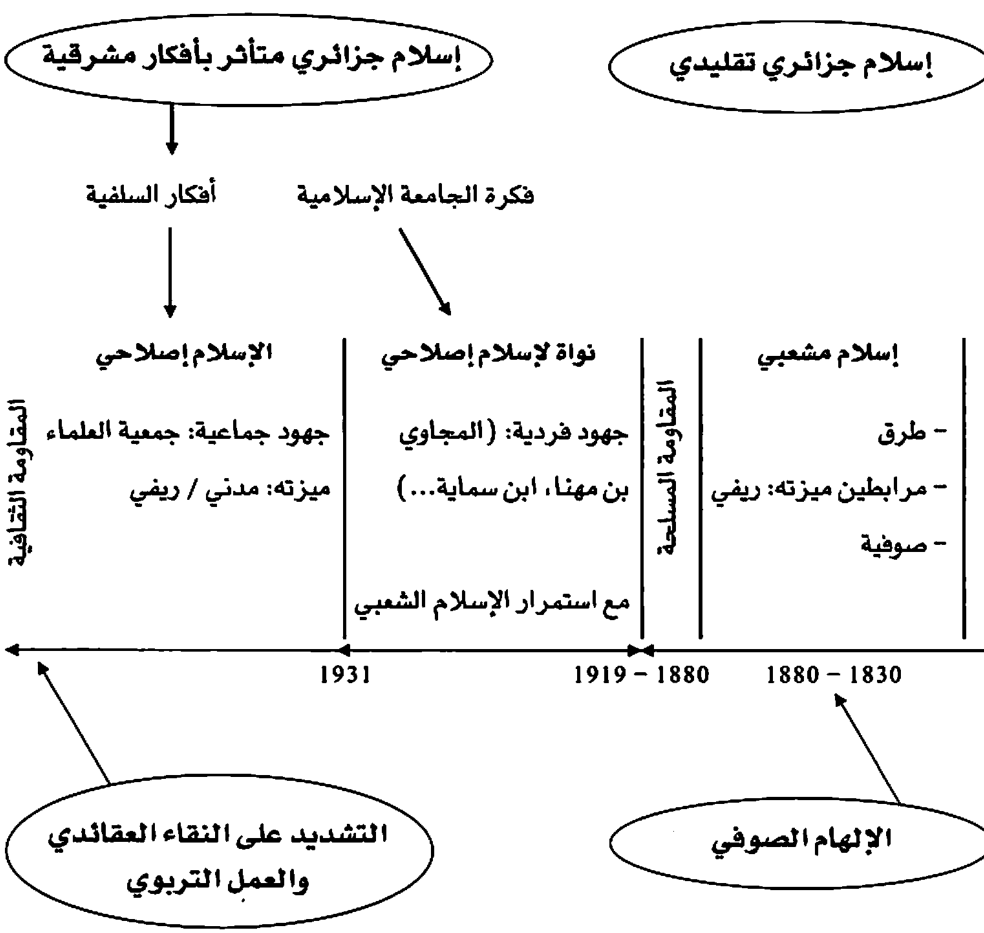
---

(1) عبد الإله بلقزيز، مرجع سابق، ص 6. وهنا يطرح بلقزيز فكرة هامة تتعلق بالفارق بين مصير المشروع الإصلاحي في المشرق والمغرب العربيين، حيث يقول«فقيما تعرضت الإصلاحية الإسلامية في المشرق إلى التبديد والإزاحة بعد تسييسها... انتعشت الإصلاحية الإسلامية في المغرب بذلك التسييس.... في المغرب العربي...نشأ نوع من التلازم المميّز بين الخطاب الإصلاحي وبين المشروع السياسي في صورة تلازم بين السلفية والوطنية، فلم ينشأ المشروع الوطني على أنقاض المشروع الإصلاحي، ولا هو أتى قطيعة معه، بل نشأ في رحمه، وعلى قاعدته الفكرية، ليمثل استمراراً له، وليمثل-أكثر من ذلك-حاملاً اجتماعياً له حَوّله من فكرة نخبوية إلى فكرة جماهيرية قابلة للانتشار على أوسع نطاق».

(2) تحدث بعض تلاميذ ابن باديس بأنه كان عازما عشية الحرب العالمية الثانية لو لم يعاجله الموت على إعلان استقلال الجزائر عن فرنسا، لذلك يمكن أن نفهم كلامه هذا -وقد كتبه في جوان 1936- على أنه نوع من التورية الدبلوماسية التي فرضتها ظروف تلك المرحلة، وإلا فإن زعيم الإصلاح الجزائري لم تكن تعوزه الشجاعة والجرأة لكي يعلن صراحة عملا ثوريا يقود إلى استقلال الجزائر. أنظر: أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، مرجع سابق، ج 3، ص 88.

أكيدا بفكرة الاستقلال، غير أنه كان برأيهم يتأسس على حركة «بعث فكري وإيقاظ قومي يعبئ الشعور ويوضح الأهداف ويرسم الطريق»[1]، وعلى عمل استراتيجي طويل المدى يبدأ بإعداد جيل يحمل في وعيه مقومات الشخصية الجزائرية؛ ففي حين اتفقت المقاربتان الإصلاحية والوطنية واشتركتا في الهدف(الاستقلال) اختلفتا في مضمون الحركة نحو تحقيق هذا الهدف.

شكل رقم (3-1) مسار التحول في الإسلام الجزائري



(1) محمد خير الدين، مرجع سابق، ص327، ص342.

3.4 - النخبة الوطنية:

لا ينفي إطلاقنا لصفة الوطنية على هذا الجناح من الحركة الوطنية الجزائرية صفةَ الوطنيةِ عن النخب الأخرى التي عرضنا لها سابقا (الحداثية والإصلاحية)، فمهما كانت منطلقات ومبادئ وبرامج كل واحدة من تلك النخب، فإننا عندما نتسلح بما يسميه البعض «جغرافية الكلمة» ندرك أن الجميع -مهما اختلفنا مع أفكارهم وطروحاتهم- كانوا يسعون في شروط اللحظة التاريخية التي كانوا موجودين فيها إلى الدفاع والنضال من أجل الحقوق المشروعة للأمة الجزائرية وإيجاد مكان لها تحت الشمس. ومهما كانت المطالب المرفوعة بعيدة عن أكثر الطموحات مشروعية بالنسبة للمجتمع الجزائري (الطموح إلى الاستقلال التام) فإنها كانت تشكل نقاط ضغط ومطالبة واحتجاج، ومرحلة من مراحل تشكل الخطاب الوطني الجزائري في سيرورته نحو النضج للوصول إلى لحظة استرجاع السيادة، أما ما نقصده بالنخبة الوطنية هنا فهو ذلك التيار أو «الجناح الذي كان يطالب بالاستقلال التام عن فرنسا ويعمل من أجل ذلك بكل الوسائل المتاحة»[1].

إن هذا التيار بدأ يتشكل ويتبلور كحركة منذ منتصف العشرينيات في الأوساط العمالية بالمهجر، وقد نشأ في بدايته متأثرا بالشيوعية تنظيما وأفكارا، كما كان لنضالات وجهود الأمير خالد تأثير في مستوى أفكار مؤسسيه عندما تم نفي هذا الأخير إلى فرنسا، فالنواة الأولى لهذا التيار تجمعت حول هذا الرجل كرمز لما له من سمعة تاريخية (قرابته من الأمير عبدالقادر) ومن دور كبير في الحياة السياسية الجزائرية، إلا أن البروز والتبلور الحقيقي لهذا التيار بدأ في حدودسنة 1926 عندما أعلن مجموعة من العمال المهاجرين بفرنسا عن تأسيس منظمة سميت نجم إفريقيا الشمالية، وقد كانت في بدايتها إطارا موسعا للعمال الشمال إفريقيين من التونسيين والمغاربة، لكن سرعان ما تحولت إلى منظمة جزائرية عندما تحول هؤلاء إلى منظماتهم المحلية التي جرى تأسيسها في بلدانهم.

وبحسب محمد حربي فإن هذه المنظمة التي نشأت في كنف الحزب الشيوعي الفرنسي تنازعها اتجاهان كان الأول منهما يعكس وجهة نظر الحزب الشيوعي الفرنسي (P.C.F) اتجاه القضية الجزائرية؛ بحيث يرى استقلال الجزائر خاضعا لتحقيق الاشتراكية في

(1) أحمد حمدي، مرجع سابق، ص 103.

فرنسا؛ أي إن نجاح ثورة البروليتاريا في المتروبول سيؤدي إلى تحرير البروليتاريا والشعوب المستعمرة في الأطراف وفق ما تمليه أدبيات المنظور الأيديولوجي الماركسي وتصوره لحركة تطور المجتمعات. أما الاتجاه الثاني فكان يعتبر الأمة مقولة تحمل قيما ثورية ويعطي الأولوية لمقياس الموقف السياسي حيال الاستعمار لا للانتماء الطبقي، هكذا إذن -يقول حربي- بدأت النزعة الوطنية الجزائرية كصفحة من تاريخ الحركة الشيوعية[1].

لكن الجناح الثاني بقيادة مصالي الحاج هو من سيقود الحركة مولّيا بوجهها وميولاتها نحو قيم الجزائر العربية والإسلامية، وبالتالي ستكون أيديولوجية هذه الحركة -وهي أيديولوجية زعيمها- مزيج بين الشعبوية والعفوية والتشديد على الخصائص اللغوية والثقافية للجزائر، مع تقديس للشعب باعتباره معصوما من الخطأ وفاعلا مطلقا في التاريخ[2]، وستتضح تدريجيا لتتجه -تحت تأثير أفكار شكيب أرسلان الذي احتك به مصالي الحاج في مناسبات عدة[*]- مبتعدةأكثر عن أيديولوجية الحركات الشيوعية، ثم مناقضة لها في الأخير.

أما من حيث أساليب النضال والنشاط الحركي فإن الحركة استفادت كثيرا من احتكاكها بالحركة الشيوعية الفرنسية ووظفت طرقها وأساليبها الفعالة في التعبئة والدعاية والنشاط والتظاهر... بما جعلها أكثر شعبية، وجعل جدول أعمالها يحظى بقبول واسع لدى البروليتاريا العمالية المهاجرة التي كانت تشكل أغلبية المنخرطين فيها.

فيما يخص برنامج الحركة فإنه تمحور حول قضية أساسية هي التأكيد على الاستقلال التام للجزائر، وسيبقى هذا المطلب -إلى حين حلها- أهم مفردة في هذا البرنامج وميزة تميزها عن غيرها من الحركات الجزائرية الأخرى، وعندما فقدت هذه الحركة شرعية وجودها القانوني بسبب حلها تأسس على أنقاضهاحزب الشعب الجزائري (P.P.A)، -وارثا الهدف والإستراتيجية النضالية وناقلا هذه المرة نضاله من المتروبول

---

(1) محمد حربي، جبهة التحرير الأسطورة والواقع، ترجمة: كميل قيصر داغر، ط 1 (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1983)، ص 25.

(2) المرجع نفسه، ص ص 72-82.

(*) للاطلاع حول تأثير شكيب أرسلان في مصالي الحاج، أنظر: مقال أبو القاسم سعد الله، «الأمير شكيب أرسلان والقضية الجزائرية»، في: أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، ط 1 (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1996)، ج 4، ص ص 125-128.

إلى الأراضي الجزائرية- وبعدما جرى حله هو أيضا مع بداية الحرب العالمية الثانية تأسست على أنقاضه حركة الانتصار للحريات الديمقراطية، وبقي مصالي الحاج دائما في المقدمة زعيما وقائدا لكل هذه الكتل السياسية.

إن هذه الحركات المتولدة من بعضها البعض لم تتميز وتحتفظ بوحدة الهدف وأسلوب النضال فحسب، بل تميزت عن غيرها من الحركات الأخرى المشكّلة لأجنحة الحركة الوطنية بأن قاعدتها البشرية من المتعاطفين والمنخرطين،وكثير من عناصرها القياديين لم يكونوا من أبناء الطبقة البورجوازية أو من الإنتلجنسيا المثقفة، وإنما كانوا في أغلبيتهم من العناصر البروليتارية الكادحة ومن جموع الفلاحين ومن المنتمين إلى فئات سوسيومهنية بسيطة، وهو ما أضفى على نشاطها طابعا أكثر جماهيرية وأكثر تماسا مع الطبقات الشعبية البسيطة والمعدومة، وهو ما أدى بالنتيجة إلى تغلغل الوعي الوطني بينها. وقد لاحظ محمد حربي ذلك عندما قال بأنه «غداة الحرب العالمية الأولى وحتى عام 1936 كانت القوى المسيطرة في الحركة الوطنية تتشكل من البورجوازية التقليدية، ومع نقل حزب الشعب الجزائري من فرنسا إلى الجزائر عام 1937 تحول طابع الحركة الوطنية، وانتقلت قاعدتها الاجتماعية باتجاه البورجوازية الصغيرة والبروليتاريا والعامة المدينية، ولم تعد البورجوازية رافعة الحركة الوطنية»[1].

إن حزب الشعب الجزائري الذي بدا ملتزما على العموم بالنضال السياسي القانوني في ظل قوانين الجمهورية الفرنسية سيطرأ على نخبته تغيير راديكالي في شكل النضال ضد الاستعمار؛ حيث سيكتسي طابعا أكثر ثورية بعد أحداث 08 ماي«مايو» 1945 المأساوية عندما اقتنع هؤلاء بأن هزيمة الاستعمار الفرنسي لا يمكن أن تحدث إلا من خلال عمل ثوري مسلح وعندما ورثته حركة الانتصار (M.T.L.D) أسست جهازا عسكريا سريا (المنظمة الخاصة L'OS) في نوفمبر 1947 ليتولى مهمة الإعداد لكفاح مسلح مستقبلي.

وبعد ثلاث سنوات من العمل التحضيري السري تم اكتشاف ثم حل هذه المجموعة، لكن فكرة الإعداد للعمل المسلح بقيت مسيطرة، وعندما حدث التصدع والانشقاق بسبب الاختلاف حول القيادة داخل حركة الانتصار وجدت مجموعة من مناضلي الحزب الشباب

(1) محمد حربي، مرجع سابق، ص 145.

والمتجمعين ضمن ما عرف باللجنة الثورية للوحدة والعمل (C.R.U.A) -بعد أن فشلت مساعيهم في التقريب بين وجهات النظر بين السياسيين المتخاصمين (أنصار مصالي الحاج، وجماعة اللجنة المركزية)- الفرصة سانحة للتعجيل بإعلان عمل ثوري، ثم انبثقت متفرعة عنها مجموعة من اللجان الفرعية آخرها مجموعة التسعة التي تحولت إلى جبهة التحرير (F.L.N) وأسست في الوقت نفسه جيش التحرير الوطني (A.L.N) وأعلنت الثورة[1].

الثورة التحريرية والقطيعة النهائية مع النظام الاستعماري، أو السيرورة والمآل

إذن بعد أن فشلت كل جهود الحركة الوطنية في انتزاع الحقوق المشروعة للشعب الجزائري بالأساليب القانونية والسياسية أصبحت فكرة الثورة التحريرية أمرا ناجزا، لتكون الحلقة الأخيرة في دورة الصراع مع النظام الاستعماري الذي بدا يتداعى في تلك الفترة على نطاق عالمي.

تعد الفترة التي نحن بصددها الآن (1954-1962) فترة حاسمة في التاريخ الجزائري المعاصر لأنها تفصل بين مرحلتين ستلقي كل واحدة منهما بظلالها على الفترة التي تلت استرجاع السيادة الوطنية؛ ففترة ما قبل 1954 هي فترة تذكّر بالإرث الاستعماري الثقيل الذي تشكّل طيلة قرن من الاحتلال ومس مختلف جوانب الحياة الجزائرية [*]، وهذا الإرث سينعكس من دون شك على مفردات الواقع الجزائري المستقبلي، في جانبه السيكولوجي والاجتماعي والاقتصادي، وعلى صعيد اللغة والثقافة والهوية... أما فترة ما بين (1954-1962) فهي الأخرى تعد مرحلة مهمة وحساسة لأنها شكلت مرحلة القطعية النهائية مع النظام الاستعماري، وما حصل فيها من أحداث وما طرأ من تغيرات سينعكس هو الآخر على مختلف جوانب الحياة الجزائرية في مرحلة ما بعد الثورة؛ أي في مستوى

---

(1) أنظر: محمد حربي، مرجع سابق، وأيضا: رياض صيداوي، صراعات النخب العسكرية والسياسية في الجزائر: الحزب، الجيش، الدولة، ط 1 (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2000)، ص ص 12-15.

(*) أنظر العرض الذي قدمناه حول مختلف هذه الجوانب في العناصر السابقة من هذا الفصل.

الدولة التي ستتمخض عن الثورة.

5 .1 - **أدوات النضال الجديد:** المناقب والمثالب: بدأت هذه المرحلة كما هو معلوم بإعلان تأسيس تنظيم مزدوج عسكري وسياسي هو جيش وجبهة التحرير الوطني عبر بيان جرى توجيهه للمناضلين والرأي العام الجزائري، وكعمل لإثبات الوجود الفعلي على الأرض شن أعضاء هذا التنظيم سلسلة من الهجمات ضد مؤسسات وأفراد الإدارة الاستعمارية، اقترنت بعد ذلك بنشاط دعائي لجناحه السياسي ممثلا في الوفد الخارجي للتعريف بالقضية، وبهذه الطريقة في العمل (الدمج بين الفعل العسكري والسياسي) أصبحت الجبهة-الجيش طيلة فترة سبع سنوات قادمة أداة النضال الجديد الأساسية، والمحتكر لكل نشاط موجه ضد النظام الاستعماري.

ومنذ هذه اللحظة ستبدأ الأطر التنظيمية والسياسية الموروثة عن مرحلة ما قبل الثورة في التهشم والاختفاء التدريجي لصالح الالتحاق بالجبهة، سواء عن قناعة ذاتية من أصحابها أو تحت تأثير وإغراء النجاح الميداني الكبير للتحركات العسكرية والسياسية التي قادها التنظيم الفتي؛ أو حتى تحت ضغط الخوف من جهاز الجبهة-الجيش أحيانا؛ إذ لم يعد التشظي السياسي مسموحا به وفق التبريرات التي جرى الترويج لها من قبل الجهاز السياسي والدعائي لجبهة التحرير.

إن التعددية التنظيمية والحزبية والسياسية كانت مبررة قبل هذه المرحلة، أما الآن والأمة الجزائرية تخوض معركتها ضد النظام الاستعماري فلا مجال للحديث عن تعددية ستكون لا محالة مضرة بمصلحة الثورة[1]. أكثر من ذلك تم التصدي وبالقوة لبعض التنظيمات التي رفضت هذا المبدأ واختارت النضال ضد الاستعمار على طريقتها، وهو ما حصل مع الجناح المصالي أو ما عرف فيما بعد بالحركة الوطنية الجزائرية (M.N.A).

لقد بدأ احتضار التعددية الحزبية -حسب محمد حربي- منذ أول نوفمبر بـ«قرار جبهة التحرير ألا تتسامح مع أي منافس، ولا أي مؤسسة مستقلة ولو دينية»[2]، وهكذا أخلت

(1) سيجري دائما-في التاريخ الجزائري المعاصر- تبرير الإجراءات الاستثنائية والعقابية والانقلابية.. بمقولات شعبوية كمقولة الحفاظ على وحدة الصف، والمصلحة العليا للبلاد، وتطهير الصفوف، والوفاء للخط الأصيل للثورة وغيرها.

(2) محمد حربي، مرجع سابق، ص 248.

التعددية السياسية المجال لواحدية تنظيمية لن تزول بزوال ظروفها ومسوغاتها (أي الاستعمار)، بل جرى تأييدها وشرعنتها (Légitimation) على مرحلية بدء بمؤتمر الصومام، واجتماعات المجلس الوطني للثورة الجزائرية، ثم مؤتمر طرابلس وميثاق الجزائر، لتتحول إلى ثابت من ثوابت المشهد السياسي الجزائري؛ بحيث أصبح كل التاريخ المستقبلي للجزائر مقترنا بالجبهة-الجيش، وهو ما حدا بأحد الباحثين للتأكيد على أن «دراسة الظاهرة السياسة الجزائرية تعني في جزء كبير منها دراسة جبهة التحرير، فهي المسئولة عن مصير هذا البلد طيلة فترة تمتد على نحو أربعة عقود»[1]، بل إن مسؤوليتها تمتد -في رأينا- إلى ما قبل ذلك.

حقيقة لقد أدى التوحد حول رمز جبهة التحرير الوطني إلى تجميع القوى والفعاليات الجزائرية التي كانت مشتتة عشية الثورة وتم بالتالي تحقيق هدف الاستقلال، إلا أن هيمنتها (أي الجبهة) على الحقل السياسي خلال الثورة، وإلزامها للأحزاب والجمعيات التي اشترطت عليها للانضمام إليها حل نفسها قد أضعف هامش الممارسة السياسية التعددية التي ناضلت أجنحة الحركة الوطنية بمختلف توجهاتها الأيديولوجية لانتزاعها من الإدارة الاستعمارية، وقضى على الجهاز السياسي الحزبي التعددي الذي كان من الممكن لو تم العودة إلى العمل به بعد الاستقلال أن يتيح للنخب السياسية الإطار التنظيمي الشرعي لإعادة بناء عمل سياسي يسهم في تزويد المجتمع الجزائري بالخبرة السياسية اللازمة في تسيير شؤون الدولة والمجتمع بعد أن حرم منها منذ العهد العثماني.

ونظرا لأن جبهة التحرير الوطني قد عُدت -كما يقول حربي- تجسيدا لوحدة الأمة الجزائرية، أصبحت بالتالي الوحيدة المخولة لتمثيل الإرادة الجزائرية، وتحولت إلى الحزب -الأمة قبل أن تصبح الدولة- الأمة[2]، لذلك فإن هذه الدعاية التمجيدية ستؤدي إلى تعطيل العمل بخيار التعددية والنص على الآحادية الحزبية، ومصادرة الحق في العمل السياسي التعددي وهو ما ولد مظاهر من الانشطار والتمرد لعديد القياديين والسياسيين بعد الاستقلال ومن رموز الجبهة ومؤسسيها أنفسهم، ممن اقتنعوا بأن الجبهة كرمز قد

---

(1) رياض صيداوي، مرجع سابق، ص 07

(2) محمد حربي، المرجع السابق، ص 110.

جرى استنفادها؛ بحيث شكلوا تجمعات سياسية جديدة في إطار السرية، أو في المنفى لاسترجاع حقهم المصادر في التعبير السياسي.

2.5 - **الثورة والقضية الأيديولوجية:** تشير مراجعة تاريخ الثورات في العالم إلى أن الثورة ليست معركة عسكرية مشروطة بمنطق القوة المادية فحسب، بل هي سيرورة مشروطة بمنطق آخر هو منطق المنهج الذي يتضمن الأفكار والأيديولوجيا والمبادئ التي تسير عليها،فكل ثورة لا بد أن تنطلق نحو أهدافها من محتوى فكري وأيديولوجي معين[1]، لذلك فإن القراءة المتفحصة للوقائع والنصوص والمواثيق التي خلفتها الثورة الجزائرية[2] -على قلتها- يمكن أن تحيلنا إلى محتوى فكري معين تجسد بشكل أو بآخر في خيارات وعبر مسيرة جبهة وجيش التحرير.

في هذا الصدد يتفق الجميع على أن أول وثيقة مرجعية مكتوبة للثورة التحريرية هي «بيان أول نوفمبر» الذي وجهه محرروه إلى الشعب الجزائري والمناضلين من أجل القضية الوطنية، ولخصوا فيه جدول أعمالهم وهدفهم الأساسي من حركتهم الثورية، وقد جرى التنصيص في هذه الوثيقة التاريخية على أن الهدف هو تحقيق الاستقلال بواسطة إقامة الدولة الجزائرية الديمقراطية الاجتماعية ذات السيادة ضمن إطار المبادئ الإسلامية، مع احترام جميع الحريات الأساسية دون تمييز عرقي أو ديني[3].

إن هذا البيان الذي يَعُدُّه البعض عقد ازدياد الجزائر الجديدة[4]، على إجماله واختصاره واهتمامه في شكله العام بتحليل الأوضاع الداخلية والإقليمية والدولية التي تحفز على تفجير الثورة من أجل تحقيق هدف الاستقلال يحيلنا-بالرغم من كل ما يمكن أن

(1) الطاهر سعود، «مالك بن نبي والثورة الجزائرية، التحليل والموقف»، ماليزيا (الجامعة الإسلامية العالمية): مجلة التجديد، العدد 18، السنة التاسعة، (أغسطس2005)، ص 175.

(2) أهم هذه النصوص والمواثيق هي: بيان أول نوفمبر، أرضية مؤتمر الصومام، برنامج مؤتمر طرابلس، ونصوص توجيهية أخرى جرى تحريرها بعد الاستقلال.

(3) النصوص الأساسية لثورة نوفمبر (نداء أول نوفمبر، مؤتمر الصومام، مؤتمر طرابلس)، (الجزائر: منشورات ANEP،2005).

(4) عباس فرحات، ليل الاستعمار، ترجمة: أبو بكر رحال، (الجزائر: منشورات ANEP، 2005)، ص 275، سلسلة التراث (الفكر السياسي الجزائري 1830-1962: 07).

يقدم حوله من شروح وتأويلات متضاربة مثل أي نص تاريخي مجمل- إلى الإطار المبدئي العام الذي كانت الثورة الجزائرية تنطلق منه نحو هدفها، وهو الإطار الثقافي والحضاري الإسلامي، لذلك نجد بيان أول نوفمبر عندما نص على هدفه الاستراتيجي من الثورة وهو بناء الدولة لم يكن الإطار المتصور لهذه الدولة المنشودة سوى إطار المبادئ الإسلامية، فإقامة دولة ضمن إطار مبدئي موصول بعمق جغرافي وثقافي مُفاصِل للكيان الفرنسي سياسيا وثقافيا وحضاريا، دون القطع معه (أي مع الطرف الفرنسي) إذا قبل بالتعاون على أساس الندية والاحترام المتبادل[*] هو ما كانت النخبة التي فجرت الثورة تسعى إليه على حسب ما يفيده المعنى الظاهري للنص النوفمبري على الأقل.

وما يؤكد هذا المعنى أيضا هو أن الثورة التحريرية لم تكن لتنال كل ذلك التأييد الشعبي، والاندماج الجماهيري لو لم يكن الشعب واعيا بالمظالم التي يرتكبها الاستعمار ضده وضد دينه ولغته وتاريخه وتراثه، ولو لم تكن موصولة بالعمق الروحي والديني للشعب الجزائري الذي جعل نضاله في سبيل التحرير عملا مقدسا، وأضفى بذلك على معركته ضد الاستعمار طابع القداسة وناضل من أجل استقلال الجزائر وهو ممتلئ الشعور بأنه شخص عربي وإنسان مسلم[1].

وعلى الرغم من تنكر بعض الباحثين وبعض قادة الثورة لهذا المعطى المهم في معادلة الثورة الجزائرية وإنكارهم لأي دور لعبه الإسلام ضمن هذا السياق، أو تأكيد البعض الآخر على أن تضمينه في برنامج الثورة إنما جاء لربح التأييد الشعبي باعتبار الإسلام عقيدة الشريحة العريضة من المجتمع الجزائري، وبالتالي جاء استغلاله لتجنيد الجماهير ضد الاستعمار من جهة، ولعزل الحركات التي رفضت الالتحاق بالثورة من جهة أخرى[2]، فإن الإسلام -كما يقول الزبيري- «ظل دائما هو القلب النابض للثورة، وأن مفاهيمه ومصطلحاته (المجاهد، الشهيد...) هي التي دفعت المواطنات والمواطنين إلى

(*) نقصد بالإطار المبدئي نص البيان على «إطار المبادئ الإسلامية»، ونقصد بالموصولية بالعمق الجغرافي والثقافي نص البيان على «تحقيق وحدة شمال إفريقيا في داخل إطارها الطبيعي العربي والإسلامي» ودعوته للاعتراف بالجنسية الجزائرية المتميزة أرضا ولغة ودينا وعوائد عن فرنسا.

(1) الطاهر سعود، «مالك بن نبي والثورة الجزائرية، التحليل والموقف»، مرجع سابق، ص 178.

(2) صالح فيلالي، مرجع سابق، ص 34.

التضحية القصوى»[1].

وعلى فرض أن الإسلام لم يكن أيديولوجيا الثورة التحريرية الجزائرية على اعتبار أنه لم يكن أيديولوجيا النخبة التي فجرتها أيضا[*] فإنه كان أيديولوجيا القاعدة الشعبية العريضة التي احتضنتها، وهذه الثورة لم تكن لتحقق الإجماع الشعبي لولا استخدامها للموضوعات والرموز الثقافية الإسلامية المترسخة في العادات والقيم الجزائرية وتشديدها على شحذ العاطفة الدينية، لذلك فإننا عندما نحكم على أيديولوجية الثورة ينبغي أن نحكم عليها لا من زاوية عقيدة وأيديولوجية النخبة التي فجرتها فحسب، بل أيضا -وهو الأساس- من زاوية عقيدة الجماهير التي كانت قاعدتها ووقودها الأساسي.

وإذا عدنا لبيان أول نوفمبرمن جديد فإن الآراء التي أطلقها عديد الباحثين حول المسألة الأيديولوجية للثورة التحريرية الجزائرية تبدو -حقيقة- على جانب من المنطقية والأهمية عندما يتحدثون عن أن هذا البيان جاء عاما وتوفيقيا، وعكس غياب أيديولوجيا محددة للجبهة[2]، على خلاف ثورات عالمية تزامل فيها التنظير الفكري مع العمل الثوري.

إن الثورة الجزائرية بقطع النظر عن الإطار العام (أو ما يمكن تسميته بأيديولوجيا التعبئة) الذي حفز على الجهاد ضد الاستعمار وأقنع الشعب بعدالة قضيته.. وهو بالطبع إطار الإسلام كعقيدة ودين يرفض الظلم ويحتفل بالحرية والقيمة والكرامة الإنسانية، لم تطوّر (أي الثورة) على أساسه برنامج عمل أو أطروحات فكرية متكاملة تضع على أساسها الحلول والتصورات للمستقبل (أو ما يمكن تسميته أيديولوجيا البناء والعيش المشترك)،

---

(1) محمد العربي الزبيري، تاريخ الجزائر المعاصر 1954-1962، (دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب، 1999)، ج 2، ص 180.

(*) هناك تناقض في هذا الصدد في مواقف القادة الأوائل للثورة بين الموقف الذي يؤكد اقتباس الثورة التحريرية من الإسلام كأساس فكري نهضت عليه، وهو موقف أحمد بن بلة مثلما عبر عنه في حصة شاهد على العصر التي بثتها قناة الجزيرة، والموقف الذي ينفي ذلك وهو موقف محمد بوضياف: فقد نقل الزبيري في مقابلة أجراها مع بوضياف سنة 1984 بأنه ظل رغم الحجج التي قدمها له متمسكا برأيه ومؤكدا أن الإسلام لم يؤد أي دور في ثورة التحرير وأن الحركة المصالية (حزب الشعب، حركة الانتصار) كانت ديمقراطية لائكية. أنظر: الزبيري، المرجع السابق، ص 180.

(2) أنظر: رياض صيداوي، مرجع سابق، ص ص 65-67، وأيضا: صالح فيلالي، مرجع سابق، ص ص 32-37.

(**) على الأقل في المرحلة الأولى من الثورة لأن القضية سيتم استدراكها بشكل أو بآخر عبر مؤتمر الصومام وبرنامج طرابلس الذي حدد التوجهات الكبرى للثورة والمجتمع الجزائري ما بعد الاستقلالي.

كما لم تحاول أن تطوّر بالاستناد إلى غيره من الأفكار الليبرالية أو الاشتراكية(*) لأن الثورة الجزائرية لم تتوفر على نخبة فكرية -مثلما كان حال بعض الثورات التي عرفتها الشعوب الآفروآسيوية- تنهض بالعمل التنظيري وتعطيه مداه من الأهمية إلى جانب العمل العسكري والسياسي الميداني، فغالبية عناصر النخبة الشبابية التي فجرت الثورة كان تعليمهم دون المستوى الثانوي، وهو ما جعل الثورة الجزائرية حسب وصف البعض «أشبه بجسم فيل ولكن برأس عصفور». وحتى الزعامات الجزائرية مثل مصالي والإبراهيمي والورتيلاني وغيرهم من الأسماء المعروفة التي كان من الممكن أن تؤثر في التوجيه العقائدي والفكري للثورة قد جرى تحييدها واستبعادها فـ«ولدت الثورة عندنا -كما يقول سعدالله- دون أن يكون لها روبسبيير أو لينين أو ماوتسي تونغ ولا حتى بورقيبة، بل لم يكن للثورة فلسفة فيلسوف ولا صحيفة ميثاق»[1].

على هذا الأساس وجدنا كثيرا من الباحثين يقفون من الثورة الجزائرية موقف السلب عندما يتعلق الأمر بالقضية الأيديولوجية، فالباحثة الفرنسية Monique Gadant مثلا تؤكد على غياب وضوح أهداف جبهة التحرير، وهو ما انعكس في مستوى مشروع المجتمع المنشود وجعله عاما[2].

ورغم أن البعض اعتبر جهود عبان رمضان-وهو أحد الإطارات المثقفة التي إلتحقت بالثورة- تسير في اتجاه استدراك هذا النقص والخروج من عهد العفوية والارتجالية بإعادة النظر في توجهات وتنظيم وهيكلة الثورة في مؤتمر المراجعة المنعقد بوادي الصومام سنة 1956، فإن البعض الآخر يسجل على أن الثورة بدل أن تكرّس في هذا المؤتمر المبادئ التي نص عليها بيان نوفمبر، وتثري أفكاره بما يسهم في ضبط الرؤية وتحديد المعالم الكبرى لمشروع المجتمع المستقبلي الذي سينبثق عن الثورة التحريرية، اتجهت نحو تكريس رؤية جديدة بعيدة كل البعد عن الإطار المبدئي الذي نص عليه البيان التأسيسي، مولية وجهها في اتجاه تبني خيارات فكرية أخرى كانت قد بدأت تهيمن على حركات التحرر في العالم الثالث إبان تلك الفترة.

---

(1) أبو القاسم سعد الله، أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، ج 4، مرجع سابق، ص 14.

(2) Monique Gadant. Islam et Nationalisme en Algérie

في : رياض صيداوي، المرجع السابق، ص 66.

إن مؤتمر الصومام الذي يعتبر -بلا شك- محطة مهمة في تاريخ الثورة الجزائرية -على الأقل من حيث أثره في مستوى تنظيمها- قد دشن حسب شهادات بعض قادة الثورة بداية الانحراف عن المسار الذي حدده بيان أول نوفمبر في تصوره لخلفية الكفاح ضد الاستعمار الفرنسي، والإطار المبدئي للدولة الجزائرية المستقبلية[1].

لقد نصت أرضية هذا المؤتمر (Plate-forme de la Soummam) على عناصر جديدة ستتحكم في كل المسار اللاحق للثورة؛ إذ تم تجريدها على المستوى النظري (أي الثورة) من زخمها الروحي والثقافي عندما جرى النص على أن «الثورة هي كفاح من أجل تحطيم النظام الاستعماري وليست حربا دينية. إنها سير إلى الأمام نحو الاتجاه التاريخي للإنسانية وليست رجوعا إلى الإقطاعية، إن الثورة في الأخير هي كفاح من أجل إقامة دولة جزائرية في شكل جمهورية ديمقراطية واجتماعية وليس من أجل بعث نظام ملكي أو ثيوقراطي»[2].

إن المقابلة بين نص بيان أول نوفمبر وبعض فقرات نص أرضية مؤتمر الصومام يبين بما لا يقبل الشك افتراق النصين حول ما يتعلق بقضية التوجه العام للثورة محتوى وهدفا، فالنص النوفمبري يتحدث عن دولة ديمقراطية واجتماعية يتم إنشاؤها ضمن إطار المبادئ الإسلامية، بينما لا يحيل نص مؤتمر الصومام بأي إشارة إلى المبادئ الإسلامية كإطار لهذه الدولة، بل إن التوكيد على نزع صفة الدينية عن الثورة التحريرية، ورفض أن تكون الدولة المنشودة دولة ثيوقراطية كأنما يشير إلى رد يستبطن رفضا ومناقضة لما أشار إليه بيان أول نوفمبر عندما أكد على قضية المبادئ.

هكذا إذن وبعد سنتين فقط من انطلاقها حصل تحول مفهومي ومبدئي، فحلت

---

(1) سجل بعض أعضاء الوفد الخارجي للجبهة ممثلا في شخص أحمد محساس وأحمد بن بلة اعتراضاتهم على التوجهات الجديدة التي وضعت على سكتها الثورة التحريرية الجزائرية، واتهم بعضهم عبان رمضان بخيانة الثورة ومحاولة الاستحواذ على قيادتها، كما دعا أحمد بن بلة في جواب كتبه لأعضاء لجنة التنسيق والتنفيذ المنبثقة عن مؤتمر الصومام بعد اطلاعه على محاضره إلى إعادة الطابع الإسلامي لمؤسساتنا ورفض علمانية الدولة. أنظر في هذا الصدد: محمد حربي، مرجع سابق، ص 159، وأيضا: حصة شاهد على العصر مع أحمد بن بلة التي بثتها قناة الجزيرة، وشهادات أحمد محساس عبر الصحافة الجزائرية المكتوبة.

(2) Les texts fondamentaux de le Révolution, Appel du 1er Novembre 1954, plate-forme de la Soummam, texte du Congrès de Tripoli, (Algérie: Editions ANEP, 2005), p 19.

المفاهيم واللغة ذات التوجه الماركسي لتعبر عن طموحات الثورة، ولا غرابة في ذلك لأن الذي تولى صياغة وتحرير هذه الأرضية هو -كما يؤكد محمد حربي- عمار أوزغان الأمين العام السابق للحزب الشيوعي الجزائري[1]. لهذا السبب يتحدث البعض على أن هذه المرحلة من الثورة تؤرخ للافتراق حول تصور مستقبل الجزائر بين مشروعين: الأول عربي إسلامي، والثاني تغريبي[2]، فالتحول المفهومي الذي حصل في هذه اللحظة التاريخية من عمر الثورة الجزائرية هو الذي سيدشن فيما بعد عهد التناقضات والسجالات بين النخب السياسية والثقافية التي تشكلت بعد الاستقلال.

لقد اتجه مؤتمر الصومام إلى وضع الثورة على خط ومنحى فكري معين، غير أن هذا لا يعني أن المسألة الأيديولوجية قد جرى حسمها بشكل نهائي، فمحمد حربي مثلا يرى بأن المؤتمر لم يتمكن من الإجابة عن بعض القضايا الأساسية، لذلك تساءل هل كانت «جبهة التحرير الوطني (تريد) الابتعاد عن النظام الثقافي الاجتماعي القديم؟ كيف تتصور تحديث الأمة؟ وفقا لأي مذهب ولأي قوانين؟»[3]، كل هذه الأسئلة وغيرها لم تجد -بحسب حربي- إجابتها الشافية.

إن الإجابة على ذلك ستتم ضمن الظروف وفي إطار المؤسسات الجديدة للثورة التي نجح المؤتمر تنظيميا في التأسيس لها؛ أي عبر جلسات مؤسسة المجلس الوطني للثورة الجزائرية (C.N.R.A)[*] في دورته المنعقدة بين ديسمبر 1959 وجانفي «يناير» 1960، وفي اجتماعه بعد وقف إطلاق النار بطرابلس في جوان 1962 ،هذان الاجتماعان وما تمخض عنهما من وثائق وقرارات سيكملان البت في القضية الأيديولوجية والخيارات الأساسية للدولة الجزائرية المستقبلية.

---

(1) محمد حربي، مرجع سابق، ص 150.

(2) اسماعيل قيرة «وآخرون»، مستقبل الديمقراطية في الجزائر، تقديم برهان غليون، ط1 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2002)، ص 94، وقد استند الباحثون في تأكيدهم لهذه الفكرة على شهادة القيادي أحمد محساس.

(3) محمد حربي، مرجع سابق، ص 152.

(*) ينبغي ملاحظة أن هذا المجلس قد ضم عناصر من مختلف الحساسيات السياسية الجزائرية، وقد دخلته بعد تأسيسه العديد من العناصر القيادية غير المتشبعة بأفكار وأيديولوجية الحركة المصالية (حزب الشعب-حركة الانتصار) التي تؤكد على الثوابت الوطنية.

لقد صادق المجلس في دورته الثانية (ديسمبر 1959) بعد مداولاته بإجماع على وثيقتين أساسيتين تتعلق الأولى بمؤسسات الدولة الجزائرية أثناء الثورة وبعد الاستقلال، وتتعلق الثانية بالقانون الأساسي لجبهة التحرير الوطني، وقد كانت الوثائق والقرارات الصادرة تهدف إلى تحييناالأجهزة النظامية للثورة وجعلها تتلاءم مع الأوضاع الجديدة، غير أن هذه الوثائق تكشف لمن يقرأ بتمعن -كما يقول الزبيري- عن ملاحظات هامة على الصعيد الأيديولوجي أجملها في[1]:

- التراجع الجوهري حول مفهوم الدولة الجزائرية التي تتعهد جبهة التحرير بإقامتها؛ فبدل أن تكون دولة ديمقراطية اجتماعية في إطار المبادئ الإسلامية كما نص عليها بيان أول نوفمبر تمت المصادقة على «أن تكون الدولة الجزائرية ديمقراطية واجتماعية وأن لا تكون مؤسساتها متناقضة مع المبادئ الإسلامية»، وفي ذلك تجسيد حسب الكاتب لواحد من الانحرافات الخطيرة التي ستقود تدريجيا إلى الخروج عن الخط الأيديولوجي العام الذي سطرته الجبهة عشية الثورة.

- أهملت الوثيقة في عرضها للمبادئ الأساسية التوقف عند الأبعاد المغاربية والعربية والإسلامية للثورة مثلما نص عليها بيان أول نوفمبر، فقد كانت المجموعة التي تولت صياغة وثائق الاجتماع[*] ترى أن مستقبل الجزائر لن يكون زاهرا في دائرة الرجعية والعصور المظلمة؛ أي دائرة الإسلام والعروبة.

- أما الوثيقة المتعلقة بالحزب فقد أكدت على أن جبهة التحرير الوطني تسعى لأن تواصل مهمتها التاريخية من أجل بناء الديمقراطية الحقة، وتحقيق الازدهار الاقتصادي والعدالة الاجتماعية، فهي لا تكافح من أجل استرجاع الاستقلال الوطني فحسب. إن التنصيص على هذا الدور الطليعي الذي ستتولى الجبهة مباشرته بعد الاستقلال-وفقا لمفاهيم الديمقراطية والعدالة الاجتماعية..- يعتبر حسب الزبيري بداية التأسيس للقواعد

---

(1) محمد العربي الزبيري، مرجع سابق، ص ص 136-140.

(*) تكونت لجنة الصياغة من السادة عمر أوصديق، وفرانتز فانون، ومحمد الصديق بن يحي، وعبد الرزاق شنتوف تحت رئاسة بن يوسف بن خدة، وكان غالبية هؤلاء من ذوي الميول اليسارية. أنظر لمزيد تفصيل حول هذا الاجتماع: محمد حربي، مرجع سابق، ص ص 207-213.

الثابتة لما سيسمى فيما بعد بالمجتمع الاشتراكي، مع ملاحظته أن صفة الديمقراطية لن تستقر على معنى واحد.

إن هذه الخيارات سيتم التأكيد عليها من جديد عبر البرنامج المنبثق عن مؤتمر طرابلس الذي انعقد في جوان 1962، لذلك فإن دراسة وثيقة البرنامج ستتيح لنا التعرف إلى الإضافات الجديدة التي جرى عبرها الحسم في خيارات الدولة الناشئة.

بداية ينبغي التنبيه إلى أن مشروع المؤتمر قد عهد بإعداده للجنة -شبيهة باللجنة التي صاغت الوثائق المقدمة للمجلس نفسه في ما يمكن أن نسميه بطرابلس الأولى- تشكلت من عضوية رضا مالك ومصطفى الأشرف الذَين أسندت لهما مهمة تحديد طبيعة الثورة الجزائرية، فيما تكفل محمد الصديق بن يحي ومحمد حربي برسم الخطوط الكبرى للسياسة الاقتصادية والاجتماعية وللسياسة الخارجية، وأسند لعبدالمالك تمام صياغة النصوص المتعلقة ببناء الحزب[1].

اجتهدت اللجنة عبر الوثيقة المقدمة للمجلس الوطني للثورة في عرض تحليلي لمجمل الوضعية الجزائرية في أبعادها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، كما قدمت تحليلا لأوضاع ما بعد مفاوضات واتفاقيات إيفيان والالتزامات التي تفرضها هذه الاتفاقيات على الثورة الجزائرية، والصعوبات والتحديات الذاتية والموضوعية التي ينبغي أن تنهض لمواجهتها الدولة الجزائرية الفتية.

إن الثورة انتهت كفعل مسلح بانتهاء الوضع الاستعماري لذلك ينبغي أن تضطلع بمهام جديدة هي مهام التشييد الثوري للدولة والمجتمع، ولكي تقوم بهذه المهام لا بدلها -بحسب تحليل لجنة الصياغة- من الالتزام بخط عقائدي واضح فما كان ينقص الثورة «في السابق وما ينقصها إلى الآن لتستكمل معناها الأوفى يتمثل في الخط العقائدي الذي لا بد منه... واليوم وقد توقفت الحركة مع نهاية الحرب واستعادت الاستقلال فإنه من المهم تمديدها دون تأخير على المستوى العقائدي (Idéologique)»[2].

(1) محمد حربي، مرجع سابق، ص 271. ولا يخفى أن بعض هؤلاء أيضا من ذوي الميول اليسارية.

(2) النصوص الأساسية لثورة نوفمبر (نداء أول نوفمبر، مؤتمر الصومام، مؤتمر طرابلس)، (الجزائر: منشورات ANEP، 2005)، ص 60.

بعد هذا التأكيد على أهمية الضبط النهائي للمحتوى الأيديولوجي للثورة اجتهد محررو البرنامج في صياغة الخطوط العريضة لمشروع المجتمع المنشود تحقيقه في ظل الدولة الجزائرية المستقلة، فجاءت وثيقة طرابلس الثانية لتعبد الطريق للاشتراكية كخيار أساسي؛ إذ تم النص على أن «الكفاح المسلح يجب أن يترك المكان للمعركة العقائدية (Le combat idéologique)، وأن الثورة الديمقراطية الشعبية يجب أن تخلف الكفاح من أجل الاستقلال الوطني. إن الثورة الديمقراطية الشعبية تشييد واع للبلاد في إطار مبادئ اشتراكية(dans le cadre des principes sociales) وسلطة في أيدي الشعب»[1].

وبهذه النصوص يصل الانزلاق الفكري والأيديولوجي للثورة التحريرية إلى مداه، فمن الدولة الديمقراطية الاجتماعية في إطار المبادئ الإسلامية إلى دولة ديمقراطية واجتماعية لا تكون مؤسساتها متناقضة مع المبادئ الإسلامية إلى دولة ديمقراطية شعبية في إطار المبادئ الاشتراكية.

وإلى جانب هذه النصوص هناك نصوص أخرى لا ترى تطور وازدهار الجزائر اقتصاديا وثقافيا.. إلا في ظل المنظومة الأيديولوجية الاشتراكية، فالتنمية -كرهان ينبغي أن ترفعه دولة الاستقلال- لا بد أن تصاغ في منظار اشتراكي بالضرورة، كما أن تغيير المجتمع -كهدف للثورة- وحل مشكلاته لا يتأتى بحال باستعمال القيم الأخلاقية وحدها، بل إن مسيرة المجتمع هي التي تخلق شروط تطورها الجماعي، بعيدا عن كل نزعة أخلاقية أو مثالية تستعمل القيم الأخلاقية، والدين الإسلامي لأغراض ديماغوجية تحول دون طرح المشكلات الحقيقية[2]، ولعل هذا النص من البرنامج جاء كنتيجة للنقاش الذي دار داخل المؤتمر حول فكرة الإحالة على الدين الإسلامي، فقد ذكر محمد حربي أن مصطفى الأشرف رفض ذلك بحجة أن «الإسلام يحمل في ذاته ثقل القيم الخاصة بحضارة ريفية قديمة، ويمكن أن يلعب دمجه في الأيديولوجية السياسية دور الكابح لتحديث البلد، وثانيا سوف تستند القوى المحافظة إلى الدين لتأييد عادات رجعية بما يخص العائلة ووضع

---

(1) المرجع نفسه، ص ص 60-61.

(2) المرجع نفسه، ص 61، وص 63، وص 65.

المرأة والعلاقات الاجتماعية»[1].

إن القاموس الذي سيطر على نص برنامج طرابلس-فيما عدا توقفه عند بعض المفردات المهمة كقضية اللغة العربية، ودعوته إلى ضرورة إعطائها كرامتها ونجاعتها كلغة حضارة من خلال التعريب التدريجي للتعليم، وبعض المفردات المهمة الأخرى التي تنسجم مع طموحات الحركة الوطنية- مستوحى في غالبيته فكريا ومفهوميا من الأدبيات اليسارية، ولعل هذا ما جعل عباس فرحات يقول عنه بأنه نوع من الشيوعية غير المطحونة جيدا.

على الرغم من كل ذلك تمت المصادقة عليه بالإجماع[*] لأن القضية الأساسية التي استحوذت على اهتمام المؤتمرين حينئذ هي قضية حل مشكل القيادة وتشكيل المكتب السياسي.

إن الانصراف لمناقشة النقطة الثانية في جدول أعمال المؤتمر -وبانفعال شديدخرج عن حدود اللياقة بحسب كثير من الشهادات [**]- وهي مسألة السلطة، على حساب النقطة الثانية وهي مسألة البرنامج التي لم تحض سوى بنقاش قصير على خطورتها وأهميتها القصوى في تشكيل صورة المجتمع، ورسم معالم الدولة لمرحلة ما بعد الاستعمار، قد كان كما يقول الزبيري «خطأ فادحا جعل الثورة الجزائرية تدخل مرحلة ما بعد الكفاح المسلح بمشروع مجتمع بعيد كل البعد عن واقع الشعب الجزائري»[2].

إن الأولوية التي حازت عليها قضية القيادة في النقاش الذي ساد جلسات المؤتمر جعلت النزعات الفردية تطفو على السطح، فانفجرت الأزمة في مستوى قيادات الثورة بسبب

---

(1) محمد حربي، مرجع سابق، ص 273.

(*) على خلاف كثير من الذين كتبوا عن برنامج طرابلس يرى عبد الحميد مهري أن المجلس الوطني للثورة الجزائرية لم يصادق أبدا على وثيقة تحمل عنوان «برنامج طرابلس»، وإنما على وثيقة كانت بعنوان «مشروع برنامج جبهة التحرير» كان من المفترض أن يناقش في مؤتمر بعد الاستقلال، ولم تكن هذه الوثيقة محل إجماع، وقد جرى تعديلها لتصبح» مشروع مؤقت لبرنامج جبهة التحرير». انظر: عبد الحميد مهري،«لا تنسى أن الاستقلال يزيد وينقص»،جريدة الخبر الأسبوعي، عدد خاص رقم 331، السنة السابعة، (من 02 إلى 08 جويلية «يوليو» 2005).

(**) انظر في هذا الصدد: محمد حربي، مرجع سابق، ص277، وما بعدها، وأيضا: ابن يوسف بن خدة، حوار مع جريدة النصر، جريدة النصر، العدد (الأحد 5 نوفمبر 1989)، ص 6-7.

(2) محمد العربي الزبيري، مرجع سابق، ص 182.

التنازع على المناصب وأماكن السيطرة والنفوذ، وهكذا انفتح الباب على مصراعيه أمام مختلف أشكال التسابق والصراع على السلطة، وهو باب انفتح قبل ذلك بعض الشيء بعد مؤتمر الصومام وأخذ يتوالد طيلة فترة الثورة حتى أزمة صائفة 1962 بأشكال مختلفة من صراعات الزمر والنخب والعصب، تارة بين السياسيين والعسكريين، وتارة بين الداخل والخارج، ومرة بين هيئة الأركان العامة والحكومة المؤقتة، وفي كل مرة يتذرع المتصارعون بحجج مختلفة لشرعنة سلوكهم وتبرير طموحاتهم.

وبإعلان الاستقلال يوم 05 جويلية «يوليو» 1962 دخل المجتمع والدولة مرحلة جديدة بإرث 130 سنة من الاستعمار، وبحصيلة تجربة من الكفاح والمقاومة امتدت على طول هذه الفترة الزمنية الطويلة؛ هذه الحصيلة التي ستنعكس من دون شك بمختلف عناصرها وخصائصها وتناقضاتها وإيجابياتها وسلبياتها على تجربة جديدة سيخوضها المجتمع الجزائري لإعادة بناء الذات وإيجاد مكان له تحت الشمس.

خلاصة

تجد الكثير من الظواهر والأحداث والتطورات التي خبرها المجتمع الجزائريفي مرحلة ما بعد الاستقلال في الحقل السياسي والاقتصادي والثقافي...-وهو ما سيكون مجال دراستنا في الفصول اللاحقة من الدراسة- كامل تفسيرها بالعودة إلى المرحلة الاستعمارية من تاريخ هذا المجتمع، لذلك اتجهنا في هذا الفصل إلى مقاربة وصفية-تحليلية لأبعاد وسياسات المشروع الاستعماري في الجزائر، وقد ركزنا تحديدا على إبراز ما نجم عن هذا المشروع من انعكاسات على مختلف الجوانب السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، كما أوضحنا كيف استمر المجتمع الجزائري -بالرغم مما تعرض له من عمل تحطيمي مبرمج- في مقاومة هذا المشروع بالثورات المسلحة؛ ثم بالعمل الثقافي والعمل السياسي الذي قادته نخبه التقليدية ووريثتها النخب الحديثة، على اختلاف أصولها الاجتماعية ومشاربها الفكرية والأيديولوجية، ليقتنع الجميع في الأخير بضرورة القضاء على هذا النظام الاستغلالي من خلال عمل ثوري يؤسس فيما بعد لمجتمع ودولة جزائرية جديدين.

إن هذا الواقع الذي أفرزته مرحلة دامت لأكثر من 130 سنة لا يمكن-إذن- أن يفهم أو يفسّر في تصورنا من دون الرجوع إلى هذه المرحلة الطويلة من تجربة المجتمع الجزائري مع الاستعمار الفرنسي، لذلك فإن قراءة هذه المرحلة من زاوية التأثيرات التي أحدثتها على مختلف بنى هذا المجتمع، والتفاعلات الناتجة عن ذلك تتيح لنا استيعاب كثير من الظواهر التي خبرها المجتمع في مرحلة ما بعد الاستقلال، والتي تظهر وكأنها جديدة بينما التسلح بالرؤية التاريخية يبرز لنا أصولها وخلفياتها. فجذور النشأة، وأصول التشكل للحركة الإسلامية في الجزائر –موضوع دراستنا- لا ينطرح في فراغ، ولا يناقش بمعزل عن الظروف التي ترتبت تاريخيا عن 130 سنة من الاستعمار الاستيطاني.

الفصل الرابع:

الحركة الإسلامية الجزائرية: إرهاصات النشأة وسياقات التشكل

«... ظهرت في البداية حركة واحدة في الجامعات-كل الجامعات-، وأول ما ظهرت في الجامعة الوحيدة جامعة الجزائر؛ حيث تأسس فيها مسجد وتكونت بها حركة خالية من التحزب والتكتل والتحجر.. كانت حركة في مواجهة أعداء الإسلام ولم تعرف شيىءا من مواجهة غيرهم... إلى أن وصلت آثار الشرق عن طريق الطلبة الوافدين، وبدأت تظهر بعض النزعات التكتلية والتحزبية»..

عباسي مدني

تمهيد

إذا كانت المرحلة السابقة على 1962 قد توارت إلى حيز التاريخ وأصبحت شيىءا من الماضي فإن حضور مفاعيلها في مستوى الأحداث التاريخية اللاحقة التي ميزت الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية الجزائرية أمر لا يمكن التغاضي عنه.

إنها المرحلة التي أقفل فيها المجتمع الجزائري فصولا مهمة من تاريخه أدى فيها عديد الفاعلين أدوارا مخصوصة، وانتشرت إبانها أفكار وأساليب في العمل والنضال، ثم تلاشت لتخلفها أفكار وأساليب جديدة إلى أن توّجتها فكرة الثورة والنضال المسلح التي قادت المجتمع الجزائري نحو الاستقلال. غير أن هناك عنصرا بارزا في هذه الساحة التاريخية كان له حضوره ودوره في معادلة الصراع، هو الإسلام؛ فقد لعب -كما يقول مايكل ويلس- دورا مهما على صعيدها، لأن المعركة مع الاستعمار كانت معركة للدفاع عن الهوية المسلوبة؛ ولأنها معركة لم تنته، فسيُفتح لدور الإسلام فصل جديد في الساحة الجزائرية في مرحلة ما بعد الاستقلال[1].

وفي مستوى موضوع بحثنا فإن فهم وتتبع جذور نشأةالحركة الإسلامية في الجزائر -بما هي حركة تسعى إلى ترميم الهوية والشخصية،واستعادة المرجعية الإسلامية لتنظيم شؤون الدولة والمجتمع- وتقصّي أصول تشكلها (وهو مدار فصلنا هذا) على اعتبار أنها واحدة من الحركات الاجتماعية الفاعلة إلى جانب الحركات الأخرى الوطنية واليسارية والليبرالية والقومية البربرية... التي لعبت دورا ما في التاريخ الجزائري، مشروط باستحضار صورة الواقع الجزائري إبان تلك المرحلة.

يمكننا القول إذن إنه بمجردسقوط وانتهاء الحكم الاستعماري الفرنسي في الجزائر دخلت مختلف مكونات الحركة الوطنية الجزائرية بزعاماتها وفصائلها وحساسياتها بعد أن توحدت «ظرفيا» تحت مظلة جبهة التحرير في مرحلة جديدة كأنما تستجمع قواها للعب دور على مسرح الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية في جزائر الاستقلال. وقد كانت

---

(1) مايكل ويلس، مرجع سابق، ص 43.

«الحركة الإسلامية» واحدة من تلك القوى، فما هي ملامحها العامة؟ من هم روادها؟ ما هي أهدافهم؟ ما هي السياقات التي تشكلت فيها؟ ما هي المراحل التي مرت بها؟... ذلك ما سيكون مجالا للبحث والدرس في هذا الفصل.

السياق التاريخي لانبثاق وتشكل الدولة الوطنية الجزائرية

عندما تم وقف إطلاق النار في 19 مارس 1962 وأعلن الاستقلال في 05 يوليو 1962 باشرت مختلف شرائح المجتمع الجزائري، ونخباته السياسية عملية إعادة بناء الذات، والتأسيس لنواة دولة وطنية جديدة بهياكلها ومؤسساتها السياسية والاقتصادية والثقافية، محاولة استيحاء أنموذجها الخاص كما نصت عليه الوثائق والنصوص المرجعية للثورة التحريرية؛ أي بعيدا عن نموذج الدولة التقليدية مثلما تجسدت في ظل الحكم العثماني، أو نموذج الدولة الكولونيالية كما جسدتها تجربة الحكم الاستعماري.

إلا أن تحقيق هذا الطموح لم يمر دون صعوبات، فمثل كثير من البلاد الآفروآسيوية الخارجة على التو من مرحلة الاستعمار بعدما خاضت ثوراتها لتصفيته تفجرت أزمة على مستوى قياداتها ونخبها السياسية والعسكرية. ولم تشذ الجزائر عن هذه «القاعدة»؛ حيث ولدت دولة الاستقلال في مناخ من التنافس الشديد بين مختلف المحاور والعصبيات ومراكز القوى التي قادت الثورة التحريرية، لأجل الاستيلاء على مقاليد الحكم، أوعلى الأقل للحصول على قدر من المغانم والامتيازات التي قد يتيحها الوصول إلى السلطة. تنافس كانت له امتداداته السابقة في التاريخ القريب للثورة، بدءا بما شهدته داخل صفوفها حركة الانتصار للحريات الديمقراطية (M.T.L.D)؛ أي بين المركزيين والمصاليين، ثم بين السياسيين والعسكريين بعد اندلاع الثورة، ثم بين هيئة الأركان العامة للجيش والحكومة المؤقتة للجمهورية الجزائرية (G.P.R.A) عشية الاستقلال.

لقد انفجرت-مثلما هو معلوم- حالة من التنافس بل الصراع الذي وصل إلى حد التصفية بين قادة الثورة، وتحولت تلك الوحدة «الظاهرية والقشرية» التي جمعت الفرقاء السياسيين أيام الثورة إلى حالة من الصدام كادت تقذف بالجزائر إلى حرب أهلية مدمرة،

مما جعل الجماهير الشعبية المسحوقة تحت معاناة قرن وربع من الاستعمار تخرج في مظاهرات احتجاجية مرددة شعار «سبع سنين بركات».

على هذا المنوال إذن بدأ مسار التاريخ السياسي الجزائري المعاصر، فالدولة الوطنية الناشئة التي طالما حلم بها الجزائريون لم تكن-مثلما يقول المنصف وناس- تلك المعجزة المنتظرة، بل ربما كانت أقل حتى من الطموح الشعبي، وثمة تكمن الهوة الكبيرة بين التوقعات ومسارات تطور الأمور في الفترات اللاحقة[1]. فبالنظر إلى نزعة الأسطرة(Mytification) التي أضفيت على الثورة التحريرية، كواحدة من كبرى الثورات المعاصرة، تبعا للتضحيات الكبرى التي قدمها الشعب الجزائري، وهزيمتها لأقدم وأعتى قوة استعمارية استيطانية لم تكن محصلة هذه الثورة ترقى إلى مستوى جسامة تلك التضحيات، فنموذج الدولة التي تولدت عنها كان نموذجا زهيدا ومخيبا للآمال بسبب ما صحبه من مسلكيات بالغة الفظاظة كادت تضع وحدة الأمة الجزائرية في مهب حرب استنزافية جديدة، وتُوقِف عملية الاطراد الثوري عند منتصف الطريق، فقد حدثت هوة كبيرة بمجرد الانتقال من مرحلة الثورة إلى مرحلة ما بعد الثورة؛ أي إلى المرحلة الأهم في سلم التدرج والاطراد الثوري، وهي مرحلة بناء الدولة والحفاظ على الخط والنهج الثوريين.

وهكذا عندما دخل المجتمع الجزائري إلى عهد الاستقلال لم تكن القضايا الكبرى التي ورثتها -في زحمة هذا الانتقال- نخبه السياسية قد وجدت لها حلا، فمشكلة القيادة ومشكلة مشروع المجتمع المزمع بناؤه في أبعاده السياسية والاقتصادية والثقافية بقيت مطروحة على طاولة الشد والجذب.

1. 1 - **مشكلة القيادة والصراع على السلطة :** أفضت قرارات مؤتمر الصومام إلى تشكيل هيئات وأجهزة قيادية عليا للثورة ومن أبرزها لجنة التنسيق والتنفيذ (C.C.E) لتكون المشرف عليها[*]، بيد أن حدة المعركة وتوسع الثورة وانغراسها بين شرائح وحساسيات المجتمع الجزائري من جهة، وقوة رد الفعل الاستعماري من جهة ثانية، وضع

---

(1) المنصف وناس، الدولة والمسألة الثقافية في المغرب العربي،سلسلة آفاق مغاربية: (15)، (تونس: سراس للنشر، 1995)،ص 08.

(*) ستكون هذه اللجنة نواة الحكومة المؤقتة للجمهورية الجزائرية.

هذه الهيئة القيادية أمام امتحان عسير؛ إذ تم القبض على أحد أبرز أعضائها (العربي بن المهيدي) وأصبحت قدرة من تبقى من تشكيلتها على الحركة والمناورة ضعيفة مما اضطرهم إلى الخروج من التراب الوطني والالتحاق بالخارج. كما واجهت لجنة التنسيق والتنفيذ قبل ذلك مشكلة توحيد جيش التحرير، لذلك ستكون قراراتها المتخذة في هذا الشأن والمتمثلة في إنشاء لجنة تنظيم عسكرية مزدوجة تقود الكفاح المسلح في الجزائر انطلاقا من الحدود الشرقية والغربية مهمة ومؤثرة في مسار النزاع والحراك السياسي عشية الاستقلال، فقد عهد باللجنة الأولى للعقيد محمدي السعيد وعهد بالثانية للعقيد هواري بومدين. وفي حين فشلت اللجنة الشرقية في التنظيم بسبب غياب التنسيق العسكري والنزاع حول الصلاحيات، حالف لجنة تنظيم الجيش الغربية نجاح كبير؛ حيث كانت تسود فيها روح الخضوع الكلي لقرارات السلطاتمن جانب كل واحد من أعضائها، وهي روح ناتجة -كما يقول محمد حربي- لا عن تربية سياسية بل عن تربية انضباطية قاسية تهدف إلى تحطيم الأفراد وجعلهم منفذين.كما أمسك بزمام الأمور في الولاية الخامسة (الغرب الجزائري) جهاز متراتب ومنظم وممركز تنهض به بيروقراطية عسكرية وبوليسية تدعمها شبكة من عملاء الاستخبارات[1]، وهذا البناء العسكري والتنظيمي سيكون في ما بعد النواة الصلبة لقوة جديدة هي هيئة الأركان العامةوجيش الحدود.

إن التطورات الميدانية اللاحقة على الصعيدين السياسي والعسكري قادت إلى تكييفجديد لمؤسسات وأجهزة الثورة، فإلى جانب المجلس الوطني للثورة الجزائرية (C.N.R.A) الذي جرى الاحتفاظ به وتوسيعه، تم الإعلان عن تشكيل الحكومة المؤقتة (G.P.R.A) في سبتمبر 1958، كما تم الإعلان عن تشكيل لجنة مكونة من الثلاثي (كريم، بن طوبال، بوصوف) مهمتها الإشراف على جيش التحرير عبر جهاز وحّد القيادة العسكرية هو هيئة الأركان العامة التي عهد بالإشراف عليها للعقيد هواري بومدين.

هذه المؤسسات الثلاث سوف تصبح مستقبلا ساحة للتنازع والاستقطاب بين مختلف القيادات والعصبيات العسكرية والسياسية الطامحة للتصدر والقيادة، وستدشن

(1) محمد حربي، جبهة التحرير الأسطورة والواقع، مرجع سابق، ص ص182.

عهد الصراعات والانقلابات داخل الأجهزة المشرفة على الدولة الجزائرية الحديثة.

إن مشكلة التسابق على السلطة والتي أدت إلى بروز احتقان وعداء على مستوى قيادات الثورة لم تبدأ مع وقف إطلاق النار بل بدأت -كما يقول الزبيري- مع تشكيل الحكومة المؤقتة، وبلغت أوجها في عهد الحكومة الثالثة بقيادة بن يوسف بن خدة[1]. وعندما دخلت هذه الأخيرة في مفاوضات مع الطرف الفرنسي برز الصراع إلى السطح وأصبح علنيا، ثم اتجه نحو الراديكالية والعنف في آخر المطاف بين كتلة السياسيين المتموقعين في الجهاز الحكومي وكتلة العسكريين في هيئة الأركان.

ولما احتدمت هذه الأزمة التقى الفرقاء السياسيون والعسكريون ضمن إطار المجلس الوطني للثورة في طرابلس الثانية في الفترة الممتدة من 25 مايو إلى 07 يونيو 1962 لمناقشة سبل حل للقضية، وكان لكل طرف فيها رؤيته الخاصة.

أما هيئة الأركان فقد أصبحت القوة الضاربة بلا منازع، وقد وجدت في شخص القادة الموقوفين في «شاتو دولنوا» -انطلاقا من أن بعضهم من الآباء المؤسسين للثورة- حلفاء تتوافر فيهم مواصفات تغليب الكفة لصالح مقاربتهم للأزمة. كان أحمد بن بلة أبرز هؤلاء فاتصل به مبعوث هيئة الأركان طارحا رؤيتها الخاصة حول ضرورة «خلق مكتب سياسي لجبهة التحرير متمايز عن الحكومة المؤقتة ووضع برنامج»[2]. وفي اجتماع طرابلس وصلت النقاشات إلى طريق مسدود، فالبعض اصطف إلى جانب رؤية كريم بلقاسم حول تشكيلة المكتب السياسي، والبعض اصطف إلى جانب رؤية ابن بلة. وعندما لم تجد الحلول الوسط، وأخفق التقريب بين وجهات النظر غادر رئيس الحكومة المؤقتة ابن خدة إلى تونس، وهكذا «فإن المجلس الوطني للثورة الجزائرية لم يختتم أشغاله رسميا ولم ينتخب أية هيئة سياسية.. كما أنه لم يجدد ثقته للحكومة المؤقتة.. معنى ذلك أن الأزمة ازدادت حدة وأن الأمل في تسويتها بالطرق السلمية لم يعد واردا»[3].

---

(1) محمد العربي الزبيري، تاريخ الجزائر المعاصر، مرجع سابق، ص 200.

(2) محمد حربي، مرجع سابق، ص 244.

(3) محمد العربي الزبيري، المرجع السابق، ص 204.

وهكذا انفض الاجتماع وبقيت المشكلة مطروحة، بينما استمرت التجاذبات بين الأطراف المتنازعة؛ حيث مضى الجميع في تعنته، لكل استراتيجيته الخاصة وتكتيكاته في كيفية القفز إلى أعلى هرم السلطة والإطاحة بخصمه. بيد أن ما فجر القضية أكثر وزاد من تعقدها هو قرار الحكومة المؤقتة القاضي بإقالة هيئة الأركان وعزل قيادتها ممثلة في شخص بومدين ومساعديه، هنا فشل امتحان القوة الذي أرادت الحكومة المضعضعة فرضه كأمر واقع لأن جيش الحدود اصطف وراء قائده، وأعلن ضباطه أنهم لن يأتمروا إلا بأوامره[1]. بهذه الكيفية انفرطت الوحدة الصورية للقيادة الثورية الجزائرية واصطفت في الداخل على شكل محورين أو مجموعتين متنازعتين هما: مجموعة تيزي وزوبزعامة كريم بلقاسم ومحمد بوضياف، متحالفة مع الحكومة المؤقتة والولايات التاريخية الثانية والثالثة والرابعة إلى جانب فدرالية جبهة التحرير في أوروبا . أما المجموعة الثانية فقد أطلق عليها مجموعة تلمسان وعلى رأسها ابن بلة وهيئة الأركان المشرفة على جيش الحدود، منضمة إليها الولايات الأولى والسادسة ومتحالفة مع بعض السياسيين وخاصة القياديين السابقين في الاتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري(U.D.M.A) بزعامة فرحات عباس[2].

لكن امتحان القوة كان في صالح المجموعة الثانية، وقد فرضت منطقها الخاص رغم محاولات التسوية الداخلية والخارجية[*]. وبعد مدة قصيرة شرع التكتل البنبلي في تنفيذ حركته الانقلابية على المؤسسات الشرعية للدولة الجزائرية (المجلس الوطني للثورة والحكومة المؤقتة) -ليدشن عهد الانقلابات العسكرية في تاريخ الجزائر المستقلة، وليَسُنّ مسلكا وتقليدا سياسيا سلبيا سيتحكم مستقبلا في مسار وعمليات التغيير السياسي في الجزائر- معلنا عن تشكيلة المكتب السياسي ليخلف في مهامه حكومة ابن خدة. أما القوى المحتجة من الحكومة المؤقتة والولايات المساندة لها فوجدت نفسها أمام أمر واقع لا مناص

---

(1) Benjamin Stora. La gangrène et l›oubli في: رياض الصيداوي، صراعات النخب السياسية والعسكرية في الجزائر، الحزب، الجيش، الدولة،مرجع سابق، ص 39.

(2) محمد حربي، مرجع سابق، ص ص 277-278، وأيضا: رياض الصيداوي، المرجع السابق، ص 40.

(*) جهود الحكومة المصرية، وجهود لجنة ما بين الولايات.

(**) خاصة رد فعل الولاية الرابعة عشية الزحف على العاصمة فقد سقط نتيجة ذلك مئات القتلى، أنظر: لخضر بورقعة، شاهد على اغتيال الثورة، الطبعة الثانية مزيدة ومنقحة (الجزائر: دار الحكمة، 2000)، ص 147 وما بعدها، وأيضا: محمد حربي، مرجع سابق، ص ص 302-304.

من التسليم به رغم بعض ردود الفعل المسلحة والدموية التي سقط فيها عديد الجزائريين(**) وشكلت جانبا دراماتيكيا مما سمي فيما بعد بأزمة صائفة 1962. ثم تسارعت وتيرة الأحداث لتصل الأطراف المتنازعة إلى شبه اتفاق في 20 أوت «أغسطس» يقضي بالتعجيل بانتخاب هيئات جديدة للجمهورية الجزائرية، وهكذا تولى المكتب السياسي إعداد قوائم الترشيحات وتوجه الجزائريون شهر سبتمبر للاقتراع؛ حيث تم انتخاب أول مجلس تأسيسي برئاسة فرحات عباس، وانبثقت عنه أول حكومة برئاسة أحمد بن بلة.لكن هذه التسوية المرحلية التي فرضها منطق الغلبة والقهر لم تلغ إطلاقا الاختلافات والتناقضات، بل ستكون سببا في اندلاع أزمة داخل الطبقة السياسية الجزائرية المهيكلة ضمن المؤسسات الوليدة؛ إذ لم تمض مدة قصيرة حتى نشب صراع جديد داخل الكتلة البنبلية نفسها؛ بين محمد خيضر أمين عام المكتب السياسي وابن بلة رئيس الحكومة، ثم بين العقيد شعباني وابن بلة، ووصل الشقاق السياسي ذروته بين رئيس الحكومة ورئيس الجمعية التأسيسية عباس فرحات الذي استقال هو الآخر في صائفة 1963 من رئاسة الجمعية، أما محمد بوضياف فقد أسس حزب الثورة الاشتراكية (P.R.S) بعد استقالته من المكتب السياسي، وحذا حذوه حسين آيت أحمد؛ حيث أسس هو الآخر جبهة القوى الاشتركية (F.F.S). وبينما كان مآل رموز هذه المعارضة السياسية السجن (عباس، بوضياف) أو الإعدام (شعباني)(*) أو الاغتيال (حالة خيضر الذيأغتيل في اسبانيا بعد خروجه من الجزائر) لجأ البعض إلى الخارج (آيت أحمد، كريم بلقاسم، بوضياف فيما بعد). في ظرف عام واحد إذن استطاع أحمد بن بلة وتكتله المؤيد بالعسكر والمنقلب على الشرعية أن يصل إلى سدة السلطة وأن«يقضي على كل خصومه وأن ينفرد بالحكم، لكنه في الوقت نفسه أحدث حوله فراغا سياسيا وأيديولوجيا مهولا، وشتت الطاقات الحية في البلاد وأرغمها على اللجوء إلى تشكيل معارضات سياسية وأخرى مسلحة»[1].

أما جبهة التحرير التي كانت -بحسب محمد حربي- أشبه بتجمع وطني عريض، وإطارا موسعا جمع مختلف الطاقات السياسية الجزائرية من مختلف الحساسيات،

(*) أنظر ملفا حول قضية إعدام العقيد شعباني في:جريدة الشروق اليومي: 2008/12/24، العدد 2488، ص ص19-21.

(1) محمد العربي الزبيري، المرجع السابق، ص 215.

فقد انتهت صلوحيتها لتتحول إلى أداة للحكم بين أيدي أقلية سياسية متنفذة، وغادرها اضطرارا نخبة من مؤسسيها التاريخيين (بوضياف، آيت أحمد، كريم...). وتم تحويل هذه الجبهة إلى حزب استخدم فيما بعد كغطاء سياسي لشرعنة (Légitimation) وتبرير كل مسلكيات الحكم والسياسة ترتضيها الزمرة الحاكمة.

ولم يكتف بتحزيب (أي جعلها حزبا) الجبهة ووضع مبدأ الآحادية الحزبية موضع التنفيذ، بل اعتبر كل خروج عنها بتأسيس تجمعات سياسية مستقلة -بالرغم من أن جبهة التحرير أصبحت فضاء سياسيا لا يستوعب كافة التوجهات والآراء في ظل التطورات اللاحقة التي عرفها المجتمع وعرفتها نخبه السياسية- أمرا مرفوضا لا تسمح به النصوص القانونية. فقد جاء في ديباجة دستور 1963 التأكيد على ضرورة قيام حزب الطليعة الواحدالذي ينبغي أن يضطلع بإعداد ومراقبة سياسة الأمة، وتعبئة وتنظيم الجماهير الشعبية، وتهذيبها لتحقيق الاشتراكية، فالحزب -كما ورد التنصيص على ذلك- هو وحده الذي يستطيع -باعتباره الجهاز المحرك الدافع الذي يستمد قوته من الشعب- أن يحطم أجهزة الماضي الاقتصادية، ويقيم مقامها نظما اقتصادية بصورة ديمقراطية، وهذا الحزب الطلائعي الواحد هو وحده الضامن للاستقرار بصورة فعالة. ولمزيد التأكيد على مبدأ آحادية الحزب وحراسة هذا الاختيار نص هذا الدستور في جملة من مواده على عدم جواز المس بمبدأ وحدانية جبهة التحرير الوطني (المادة22) رافعاالتعرض والإخلال بهذا المبدأ إلى نفس سقف ومستوى التعرض لاستقلال الأمة وسلامة الأراضي الوطنية والوحدة الوطنية ومؤسسات الجمهورية، لأن جبهة التحريرهي حزب الطليعة الواحد في الجزائر(المادة23)[1][*].

ويذهب عبدالحميد مهري في سياق تفسيره لهذا التوجه السياسي الأحادي إلى أن هناك جملة من المؤثرات التاريخية والثقافية التي دفعت باتجاه أن تكون جبهة التحرير الوطني الحزب الواحد بعد الاستقلال أولها:المد القومي العربي الناصري الذي كان يؤمن

---

(1) الجمهورية الجزائرية «دستور 1963» [en ligne].Consulté le: 20/09/2008. متوفر على الموقع:http://www.apn-dz.org

(*) النص الكامل للمادة 22 هو كالآتي: «لا يجوز لأي كان أن يستعمل الحقوق والحريات السالفة الذكر (ورد النص عليها في المواد 11 إلى 21 كالحق في الإضراب والانتخاب والسكن، حرية التعبير والإعلام...) في المساس باستقلال الأمة وسلامة الأراضي الوطنية والوحدة الوطنية ومؤسسات الجمهورية ومطامح الشعب الاشتراكية، ومبدأ وحدانية جبهة التحرير الوطني».

بأن الحزب والتنظيم الواحد هو الطريق إلى التنمية ومقاومة الإمبريالية، والتأثير الثاني هو تأثير يساري ماركسي يدعو إلى حزب واحد مصفى من العناصر المعادية التي تشكل البورجوازية الصغيرة، والتأثير الثالث إسلامي يرى أن التعددية (السياسية) هي مرادف للفتنة، وهي نقيض التوجه الإسلامي الذي لا يأخذ بالحسبان إلا حزبا واحدا هو حزب الله[1].

إن غلق المجال السياسي هو نزعة عرفتها كثير من بلدان العالم الثالث الخارجة من الاستعمار؛ حيث استأثرت حركات التحرير بالسلطة وبكيان الدولة وبكامل الحياة السياسية، ومنعت بالتالي مختلف الحساسيات والفعاليات السياسية من المشاركة فيها. وحينها كان كل هذا مبررا بالخوف على الوحدة والإجماع الوطنيين؛ فالسماح بالتعددية هو مظنة للفرقة والتشظي؛ إذ من الممكن لتعددية مطلقة وفورية أن تعمق خطورة الوضعوتفجره. لكن ذلك لم يكن مانعا من أن ينبثق جهد استدراكي لاحق، يعطي للتنوع والاختلاف الإيجابي قيمته داخل جبهة تعددية أولا، ثم خارجها في إطار أحزاب وجمعيات مستقلة ثانيا[2]، وهو ما لم يحصل في غالبية هذه البلاد-ومن بينها الجزائر-إلا بعد انتفاضات شعبية وضعت حدا لنظم الحكم الشمولية[*].

نعود إلى القول إن المجتمع الجزائري ناضل طويلا ضد مستعمره لأجل استرجاع حريته المسلوبة بأبعادها المختلفة (حرية التعبير، التفكير، التدبير)، ولكن بمجرد الانتقال إلى مرحلة الاستقلال، وتحت عديد التبريرات صودرت هذه الحرية من جديد وخاصة في بعدها الأهم وهو الحرية السياسية، وصودر تبعا لذلك الاستقلال -مثلما عبّر عنه فرحات عباس (L idépendance Confisquée)- فلم تر السلطة الناشئة ضرورة في استئناف تجربة التعددية -السابقة على مرحلة الثورة- لأنها في تحليلها أحد الأوجه

---

(1) عبد الحميد مهري، «الأزمة الجزائرية: الواقع والآفاق»، في: سليمان الرياشي وآخرون، الأزمة الجزائرية الخلفيات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، مرجع سابق، ص ص 179-180.

(2) اسماعيل قيرة «وآخرون»، مستقبل الديمقراطية في الجزائر، مرجع سابق، ص 105-106.

(*) مثلما حصل في أكتوبر 1988 بالجزائر، وأحداث جانفي 1978 بتونس، وموجة الانتفاضات السياسية والنقابية التي عرفتها في العقدين الأخيرين من القرن الماضي دول المعسكر الشرقي (رومانيا، بولونيا...) احتجاجا على الخيارات الأيديولوجية ومطالبة بفتح المجال السياسي.

المزيفة للديمقراطية الاستعمارية[1]. وهذا المسلك حرم النخب الجزائرية من ممارسة حق من حقوقها المشروعة، وهو الحق في الانتظام ضمن تجمعات سياسية وحزبية تتيح لهم التعبير عن آرائهم ومشاريعهم اتجاه ما يرونه أكثر خدمة لمجتمعهم في إطار من المعارضة المشروعة. ولكي يبقى النظام -من خلال جهازه السياسي (الجبهة)- المنفرد الوحيد بتأطير المجتمع وبتعبئته سياسيا، ويضمن صرامة تنفيذ هذا الاختيار (الآحادية الحزبية) طوّر أجهزته الأمنية وأدواته القمعية ومؤسساته العقابية لإسكات كل الأصوات المعارضة، بل تحولت جبهة التحرير نفسها إلى راعية لهذا المناخ مثلما صرح بذلك حربي قائلا «.. إن جبهة التحرير...كانت تحوز دفعة واحدة كل الملامح التي سيطورها تاريخها: مركزية سلطوية وتقديس للسرية، تشبثية، لجوء للإرهاب لتنمية الشعور بالتضامن الوطني، ولجم الأنانيات الطبقية والخصوصيات، دمج الدين في نظام السلطة، رفض قاعدة طبقية ثابتة وأولوية معطاة لحماية الجهاز حيال التطلعات الطبقية، عمالية كانت أو بورجوازية»[2]. وهو لا شك مناخ مَرَضيأحدث شروخا نفسية كبيرة بين نخب تلك المرحلة وبين قادة ثورة التحرير أنفسهم، انضافت إلى التراكمات السابقة من الإقصاء والتهميش لا تزال بعض تداعياتها حاضرة إلى يومنا هذا، وهو ما يعد إهدارا لطاقات البلاد وكفاءاتها السياسية في مرحلة كانت الدولة الوطنية في أمس الحاجة إلى خبراتها وجهودها لإعادة البناء الوطني.

أما وسائط النضال الأخرى كمنظمات المجتمع المدني (التجمعات الطالبية، والاتحادات النسوية، والنقابات العاملية...) أو ما اصطلح على تسميته في تلك المرحلة بالمنظمات الجماهيرية فقد جرى إلحاقها هي الأخرى لتكون شعبا وفروعا مدنية تابعة -بشكل أو بآخر- للحزب، وهو الذي يسهر على توجيهها في إطار برنامجه الشامل[*] واستخدامها للترويج لسياساته واختياراته.

أمام هذا الوضع، وأمام إضعاف النخب السياسية والثقافية وتهرئتها (بالتضييق

(1) محمد حربي، مرجع سابق، ص 248.

(2) محمد حربي، مرجع سابق، ص246.

(*) ورد في برنامج طرابلس في الملحق الخاص بالحزب «إن تنوع احتياجات الوطن تعبر عنها المنظمات الجماهيرية ، والحزب يساعد على إحداث هذه المنظمات، والمطلوب أن ينعشها لضمان توجيهها في إطار برنامجه الشامل». أنظر: النصوص الأساسية لثورة نوفمبر54، مرجع سابق، ص86.

أو المراقبة أو السجن أو النفي...) برز الجيش والمؤسسة العسكرية -بعد أن حازت على المشروعية نتيجة اشتراكها في حرب التحرير- الأكثر قوة واقتدارا في البلاد، وبمرور الوقت تحولت إلى المؤسسةالراعية والمؤتمنة (Dépositaire) على سيادة البلاد؛ حيث أصبحلها كامل الصلاحيةفي استبعاد أو تحييد أي منافس على مقاليد السلطة[1]. بل إنها ستستبعد حتى الشخص الذي أوصلته في صيف 1962 إلى سدة الحكم ليتولى مجلس ثورة برئاسة وزير الدفاع -قائد الجيش ومهندسه- مقاليد السلطة عشية 19 جوان 1965 فيما سمي حينها بالتصحيح الثوري. ولتدخل الجزائر بعد ذلك مرحلة جديدة من تاريخها المعاصر.

هذه هي إذن الآليات والكيفيات التي تم بها التداول على السلطة و«حل» مشكلة القيادة في الجزائر الانتقالية؛ ليستقر الوضع السياسي وشكل الحكم -مؤقتا- على الاختيار الجمهوري ذي الطابع الرئاسي، وحزب واحد طليعي، ومؤسسة تشريعية يصطفى أعضاؤها من مناضلي الحزب.

1 . 2 - **مشكلة الاختيارات الأيديولوجية:** رغم أن برنامج طرابلس الذي صادق عليه المجلس الوطني للثورة الجزائرية بإجماع قد ناقش قضية الاختيارات الأساسية للدولة الجزائرية حينما قرر أن هدف الاستقلال هو بناء دولة ديمقراطية شعبية في إطارالمبادئ الاشتراكية، فإنه ترك مكانا لإمكانية مناقشة وتعميق هذه القضية مستقبلا مثلما ورد في بعض نصوصه الدالة على ذلك «إن الكفاح المسلح يجب أن يترك المكان للمعركة العقائدية»[2]. ولقد كانت هناك محطات مهمة بعد استقلال الجزائر جرى فيها التوكيد على هذه الاختيارات تثبيتا وإثراء بدء من نص دستور 1963 إلى ميثاق الجزائر 1964، ثم ما توالى من نصوص مثّبتة أو معدلة ومتممة كدستور وميثاق 1976 ثم ميثاق 1986. وينبغي التنبيه هنا إلى أن بعض هذه الاختيارات لم تكن-في رأينا- وليدة قناعة ذاتية مؤسسة على تحليل موضوعي للواقع الجزائري إبان تلك المرحلة، بقدر ما فرضتها

---

(1) Aziz Enhaili & Oumelkheir Adda.<État & Islamisme au Maghreb>. (en ligne).(Consulté le: 2007/11/16). Disponible sur: http://meria.idc.ac.il/journal_fr/.

(2) النصوص الأساسية لثورة نوفمبر 54،مرجع سابق، ص60.

عوامل خارجية تمثلت بالخصوص في الظروف الدولية والعالمية التي قسّمت العالم حينها إلى معسكرين متنافسين، المعسكر الرأسمالي والمعسكر الشيوعي؛ إذ نظرا للدور الذي لعبته دول المحور الشيوعي (الاتحاد السوفيتي ودول أوروبا الشرقية والصين) في تأييد ومناصرة حركات التحرر في العالم الثالث فإنها استطاعت جذب واستقطاب العديد من رموز تلك الحركات[*]، كما «كان ينظر إلى الاشتراكية على أنها أكثر الوسائل ملاءمة لإنجاز تقدم اجتماعي واقتصادي»[1]. إن المناخ الدولي الذي كان سائدا قبل وعقب الاستقلال في الجزائر وفي كامل البلاد العربية اتسم-كما يقول المديني-بانتشار الأيديولوجية القومية واتساع رقعة الفكر والممارسة الاشتراكية الشعبوية[2]، وقد كان للجزائر حظ من ذلكالتأثير الأيديولوجي. وإذا كنا قد ناقشنا قضية الاختيارات الأيديولوجية للثورة بالرجوع إلى النصوص المرجعية كبيان أول نوفمبر وأرضية الصومام ثم برنامج طرابلس، فإن مناقشة النصوص المرجعية اللاحقة للدولة الجزائرية مهم لبيان مدى الثبات أو التراجع عن هذه الاختيارات عندما أصبحت الجزائر دولة مستقلة، وموقف المجتمع ونخبه من كل ذلك.

1 .2. 1 - **قراءة في دستور 1963**: تكشف القراءة المسحية لنص هذا الدستور على استمرارية واضحة في تبني الخط والنهج الاشتراكي في دولة الاستقلال مثلما نص عليه مشروع برنامج طرابلس، وتتوزع المفردات الدالة على هذا الاختيار في العديد من المواد التي احتوت عليها مسوّدته، كما أن الإحالات على الاشتراكية تتكرر في غير ما موضع منه. إن مقدمة الدستور وحدها أشارت إلى هذه القضية في مواضع عديدة، فالجزائر كجمهورية ديمقراطية شعبية -وهنا ينبغي ملاحظة الإطار الأيديولوجي الذي اشتقت منه هذه التسمية- ينبغي طبقا للتوجيه الدستوري أن تسعى في اتجاه التشييد والبناء ولكن طبقا للمبادئ الاشتراكية من أجل تحقيق هدف الثورة الديمقراطية الشعبية. أما تحقيق هذه الاختيارات وتجسيدها ميدانيا فلا بد أن ينهض بها إطار تنظيمي تناط به هذه المهمة،

(*) لا بد أن نشير هنا أيضا لبعض جوانب التأثر التي بقيت مسيطرة على بعض رموز وأجنحة الحركة الوطنية الجزائرية منذ لحظة تأسيسها، فمعلوم أنها نشأت في أحضان الوسط العمالي والحركة الشيوعية في فرنسا.

(1) مايكل ويليس، التحدي الإسلامي في الجزائر، مرجع سابق، ص 58، وانظر أيضا: ميلود سفاري، «الصراع بين الدين والأيديولوجيا في الجزائر غداة الاستقلال»، قسنطينة: مجلة العلوم الإنسانية، العدد 01 السنة 1990 ،ص ص72-73.

(2) توفيق المديني، الجزائر الحركة الإسلامية والدولة التسلطية، ط1، (درا قرطاس:1998)، ص 78.

ولن يكون هذا الإطار سوى «حزب واحدطليعي» يعبئ وينظم ويهذب الشعب الذي يتشكل من شرائح الفلاحين والجماهير الكادحة والمثقفين الثوريين لتحقيق الاشتراكية. وتلح النصوص اللاحقة من هذا الدستور على أهمية عنصر الاستقرار السياسي كضرورة حيوية بالنسبة لمهام التشييد الاشتراكي التي تواجهها الجمهورية، وبالتالي تحقيق هدف تشييد ديمقراطية اشتراكية. وإذا تجاوزنا باب الأهداف المنوط بالجمهورية الجزائرية تحقيقها إلى باب الحريات فإن النص على عدم جواز المساس بمطامح الشعب الاشتراكية، وكذا مبدأ وحدانية جبهة التحرير الوطني لأنها الإطار التنظيمي المنوط به إنجاز أهداف الثورة الديمقراطية الشعبية، وتشييد الاشتراكية في الجزائر قد جرى تأكيدها من جديد. ولم يكتف الدستور بهذا بل نص أيضا على دور ينبغي أن تضطلع به مؤسسة من المؤسسات المهمة في البلاد هي مؤسسة القضاء حتى تلعب هي الأخرى دورها الحمائي للاختيارات الكبرى للدولة الجزائرية، فالقضاة كمجسدين للسلطة القضائية لا يخضعون في ممارستهم لوظائفهم إلا للقانون ولمصالح الثورة الاشتراكية. وفيما يلي جدول يلخص ما سبق:

جدول رقم(4-1) المفردات الدالة على الاختيار الاشتراكي في دستور 1963

عنوان الفصل	عدد مواد الفصل	المفردات الدالة على الاختيار الأيديولوجي
- المقدمة	00	- الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية. - وطبقا للمبادئ الاشتراكية والممارسة الفعلية للسلطة من طرف الشعب الذي يشكل طليعته الفلاحون والجماهير الكادحة، والمثقفون الثوريون. - ثورة ديمقراطية شعبية. - المطابقة للاتجاه السياسي الدولي الذي اختاره الشعب الجزائري. - ضرورة قيام حزب الطليعة الواحد. - تعبئ وتنظم الجماهير الشعبية، وتهذبها لتحقيق الاشتراكية. - مهام التشييد الاشتراكي. - الحزب الطلائعي الواحد.

- المبادئ والأهداف الأساسية	11	- ممارسة السلطة من طرف الشعب الذي يؤلف طليعته فلاحون وعمال ومثقفون ثوريون. - تشييد ديمقراطية اشتراكية.
- الحقوق الأساسية	11	- مطامح الشعب الاشتراكية.
- جبهة التحرير الوطني	04	-جبهة التحرير الوطني هي حزب الطليعة الواحد في الجزائر. - جبهة التحرير الوطني تنجز أهداف الثورة الديمقراطية الشعبية، وتشيد الاشتراكية في الجزائر.
- المجلس الوطني	12	/
- السلطة التنفيذية	21	/
- العدالة	03	- لا يخضع القضاة في ممارستهم لوظائفهم إلا للقانون ولمصالح الثورة الاشتراكية.
- المجلس الدستوري	02	/
- المجلس الأعلى	06	/
- تعديل الدستور	04	/
- احكام انتقالية	04	/

1 .2 .2 - **قراءة في ميثاق الجزائر 1964 :** أما المحطة الثانية التي جرى فيها التأكيد الكلي على الخيارات الاشتراكية فهي ميثاق الجزائر المنبثق عن اجتماعات المؤتمر الأول لحزب جبهة التحرير الوطني والمنعقد في الفترة بين 16 إلى 21 أبريل 1964. ومن هذا التاريخ ستصبح هيمنة الخط الاشتراكي كأوضح ما يكون في الساحة الجزائرية.

يتضح من جديد، وبعد مرور ما يقارب السنتين من المصادقة على برنامج طرابلس أن النخبة المتأثرة بالنزعة الاشتراكية لا تزال مهيمنة على الخط الفكري للجبهة، فمثلما كان لها دورها في كتابة وصياغة نصوص الصومام وطرابلس أعطيت لها الإشارة -كما يقول الزبيري- «لتكوين اللجنة الوطنية لتحضير المؤتمر الأول لجبهة التحرير الوطني، وأطلقت نفس الأيادي الماركسية لتعبث من جديد بالنصوص الأساسية للثورة. ومرة أخرى تكونت لجنة صياغة مشروع المجتمع تحت إشراف أهم العناصر الماركسية التي كانت هي أساس

الانحرافات الأيديولوجية الأولى»[1].

ورغم اعتراف بعضهم بالمقاومة التي شنتها بعض العناصر الوطنية من داخل المؤتمر بخصوص بعض المسلكيات التي تتجه نحوها الدولة الجزائرية[*] إلا أن المؤتمر صادق على ما أصبح يسمى بـ«ميثاق الجزائر» الذي اعتبر كمرجع أيديولوجي وحيد للثورة الجزائرية[2].

وتبرز القراءة المسحية لهذا المرجع الأيديولوجي الأساسي المحدد لملامح مشروع المجتمع الذي ستضطلع الدولة والحزب بوضعه موضع التنفيذ على أرض الواقع أنه عبارة عن نسخة معدّلة عن برنامج طرابلس، مقرونة -بالإضافة للصيغ النظرية الجاهزة المستمدة من التنظير الماركسي- ببعض التوجيهات النابعة من التجريب الميداني لبعض الخيارات (مشاكل التسيير الذاتي...)، فالتبويب والعرض -إذا تجاوزنا بعض التعديلات والزيادات والإثراءات التي فرضتها المستجدات الداخلية والخارجية، وحصيلة سنتين من الحكم- يكاد يتطابق مع ما ورد في مسوّدة برنامج طرابلس.

أما الشيء الأكثر حضورا ولفتا للانتباه في نص الميثاق فهو تلك الإحالات -الكثيرة والمتكررة- على الاشتراكية، والاستخدام المكثف للمفاهيم والمفردات والتعبيرات الماركسية (الصراع الاجتماعي، الامبريالية، الطبقة، الحكم الثوري، الحركة الواعية للقوى الاجتماعية القيادية...) بما يبين بحق مدى تأثر محرري هذه الوثيقة المرجعية بالأدبيات الشيوعية، بل إننا في بعض فقراتها (أي الوثيقة) نلحظ انزلاقا كبيرا في اتجاه الاستطراد في شرح بعض مفردات الفكر الماركسي بشكل يُفترض أن لا يكون في وثيقة توجيهية

---

(1) محمد العربي الزبيري، مرجع سابق، ص 219.(وقد تشكلت اللجنة من عضوية53 عضوا أبرزهم الماركسيين محمد حربي وحسين زهوان، وتمت المصادقة على الميثاق من طرف المؤتمرين الذين بلغ عددهم 1700 ممثل من بينهم 200 ضابط).

(*) يتحدث الرائد لخضر بورقعة مثلاعن مناداة غالبية المؤتمرين-وكان عددهم حوالي 1500 مندوب للحزب في قاعة سنما إفريقيا التي انعقد بها المؤتمر- بتطهير الجيش والإدارة الجزائرية من العناصر الموالية والعميلة، وكيف كان موقف بومدين حاسما عندما رد على الجميع «من الطاهر بن الطاهر الذي يريد أن يطهّر الجيش؟»؛ حيث يرى بورقعة أن هذا الموقف هو بمثابة صك تأمين على عملاء فرنسا، وأول قاعدة للانحراف والعمالة الجديدة في الجزائر المستقلة. أنظر: لخضر بورقعة، شاهد على اغتيال الثورة، مرجع سابق، ص 172.

(2) محمد العربي الزبيري، مرجع سابق، ص 219.

ومرجعية مثل هذه(*).

ووصل الانزلاق الفكري إلى مداه حينما تم التأكيد على أن «الكفاح من أجل تدعيم الاستقلال والكفاح من أجل انتصار الخيار الاشتراكي لا انفصام بينهما، والفصل بينهما يعد تشجيعا لتنامي وضغط القوى المعادية للاشتراكية وتذويبا للدور القيادي لجماهير العمال والفلاحين الكادحة في كتل بدون مبدأ»[1]. بل حينما تم التأكيد -مثلما جاء في تقرير الأمين العام للحزب واللوائح الختامية- على أن هذا المؤتمر الأول لحزب جبهة التحرير الوطني يجب أن يكون» أول نوفمبر جديد، أول نوفمبر الاشتراكية»[2].

ومما تجدر الإشارة إليه في هذا الصدد لإبراز مدى هيمنة الطروحات الاشتراكية والشيوعية على بعض النخب المشاركة في أشغال المؤتمر أن بعضهم وصلت به الدوغمائية اليسارية -أثناء المناقشات- إلى حد الجدال حول مدى أفضلية اتباع الستالينية أو التروتسكية[3] كخيار أيديولوجي للجزائر المستقلة، غير أن المؤتمر شهد-حسب قنواتي وبورمان- انتصار أنصار الخط اللينيني[4].

وهكذا دخلت الجزائر الرسمية في الرواق الشيوعي متبنية ما أصبح يسمى فيما بعد بالاشتراكية الخصوصية أو الاشتراكية على الطريقة الجزائرية أو الاشتراكية-الإسلامية، فالجزائر غدت أحد النماذج الدولية التي لها تطبيقاتها وتجربتها الخاصة في تنزيل

(*) نلحظ هذا بالخصوص في القسم الثاني من الميثاق في فصل«من الرأسمالية إلى الاشتراكية»، أنظر: جبهة التحرير الوطني،ميثاق الجزائر، مجموع النصوص المصادق عليها من طرف المؤتمر الأول لحزب جبهة التحرير الوطني (قسنطينة: مطبعة جريدة النصر، دت)، ص ص 74-15.

(1) جبهة التحرير الوطني، ميثاق الجزائر، المرجع السابق،ص23.

(2) المرجع نفسه، ص 168، وهناك نصوص أخرى كثيرة تدعو إلى ضرورة العمل على الذهاب بالاشتراكية إلى أبعد مدى (خاصة مبحث الأسس العقائدية للثورة الجزائرية، ومبحث من أجل تنمية الفكر الاشتراكي)، بل فرض على المناضل المنخرط في الحزب مثلما نصت عليه المادتان 6 و7 «أن يتعمق في معرفة مبادئ الاشتراكية وفي تطبيقها في الجزائر وأن يستعمل كل الإمكانيات المتوفرة لديه ليرفع باستمرار من مستواه السياسي والأيديولوجي والثقافي، وأن يكافح من أجل انتصار أهداف الثورة الاشتراكية». أنظر: المرجع نفسه، ص 118.

(3) اسماعيل قيرة «وآخرون»، مرجع سابق، ص 102.

(4) C. Georges Anawati & Maurice Borrmans,Tendances et courants de l'Islam arabe contemporain, Vol.01, Egypte et Afrique du nord, (Kaiser-Grunewald: 1982), p 178.

المذهب الاشتراكي لمعالجة مشكلاتها الاجتماعية والاقتصادية والثقافية حتى أن الأمين العام للحزب اعتبر في تقريره أن ميثاق الجزائر يعد برنامجا «نستطيع أن نكون فخورين به عن جدارة، وهو برنامج اعتبر في إفريقيا وفي العالم مساهمة إيجابية في تنمية الفكر الاشتراكي»[1].

1 .3 - **التوجهات والخيارات الكبرى للدولة الوطنية ومضاعفات التنزيل الميداني:** نشير هنا إلى أنه بقطع النظر عن الاختيارات المذهبية التي كانت تريد الدفع بالجزائر في طريق بناء المجتمع الاشتراكي فإنه تم تحقيق بعضالإنجازات والنجاحات «النسبية» في الميدان الاجتماعي والاقتصادي رغم صعوبات المرحلة الانتقالية، وحصيلة التركة الثقيلة من التخلفوالبطالة والأمية والفقر...إلخ، الموروثة عن الحقبة الاستعمارية. ففي ميدان الفلاحة باشرت جزائر ابن بلة عملية إصلاح زراعي قضى بمصادرة الملكيات الكبيرة للأراضي التي استحوذ عليها المعمرون الأوروبيون، والإقطاعيون الجزائريون المتحالفون مع النظام الكولونيالي، وتم توزيعها على صغار الفلاحين والمعدمين، ولم يمس هذا الإجراء الملكيات الصغيرة. كما تم تبني أسلوب التسيير الذاتي العمالي بعد أن أثبت بعض النجاعة نتيجة استيلاء الفلاحين والعمال الجزائريين على الأراضي والوحدات الإنتاجية التي أصبحت مهجورة بفعل رحيل الفرنسيين، وأخذوا على عاتقهم مهمة إدارة الزراعة والصناعةفي غياب اليد العاملة الفرنسية المؤهلة[2]، وانعدام سلطة تشرف على تسيير العمل. وهو ما أنقذ في السنة الأولى من الاستقلال الاقتصاد الجزائري (خاصة موسم الحرث والبذر في خريف 1962)، وهو ما جعل الحكومة -أيضا- تتبناه (أي التسيير الذاتي) كواقع وتضمن تغطيته القانونية بإصدار مجموعة من المراسيم المنظمة بدء بقرارات أكتوبر 1962، ثم مراسيم وقرارات مارس 1963 التي قضت باعتبار التسيير الذاتي الشكل الجزائري للتنظيم الاقتصادي.

---

(1) جبهة التحرير الوطني، ميثاق الجزائر، المرجع السابق، ص 131.

(2) كان عدد السكان الناشطين من الأوربيين عشية الاستقلال يقدر بـ: 33000 عمال منشآت، 15000 من الإطارات السامية وذوي المهن الحرة، 100,000 من الإطارات المتوسطة والموظفين، 35000 من العمال المختصين؛ أي حوالي 200,000 شخص يحتلون مناصب أو أعمالا تتطلب خبرة فنية. أنظر: جبهة التحرير الوطني، ميثاق الجزائر، مرجع سابق، ص 96.

لقد حددت هذه القرارات (قرار 18 مارس) المعايير التي على أساسها تعتبر ملكية ما مهجورة (Les biens vacants)، أما قرار 22 مارس فقد حدد أن كل المشروعات التعدينية والصناعية والزراعية التي تعلن مهجورة سيديرها العمال عن طريق مجالس عمومية[1]. كما عمدت الدولة في مرحلة أولى إلى استعادة جميع البنوك والمناجم والموانئ والسكك الحديدية...إلخ، وبهذا تم التغلب مرحليا على بعض العوائق الاقتصادية والمالية. غير أن صعوبات جمّة ينبغي الإشارة إليها كانت قد وقفت حجر عثرة أمام الجهدالتنموي الوطني، فالعيوب الأولى بدأت تظهر بعد مأسسة أسلوب التسيير الذاتي ومركزته سواء في القطاع الزراعي أم الصناعي، وبدأ الفلاحون المحبطون بالنزوح نحو المدينة بحثا عن أشكال أخرى من العمل. ولأن الريف سيصبح عنصرا طاردا للساكنة، فستستقر أعداد كبيرة من هؤلاء على هوامش المدن لتخلق ظاهرة جديدة هي ظاهرة العشوائيات أو أحياء الأطراف الصفيحية. كما أن أعداد البطالين في المدن -وأمام أفواج النازحين المتتالية، وأعداد الشباب الناشطين الذين يبلغون سن العمل، وفرص العمالة المتضائلة- ما انفكت تتزايد. لذلك عرفت الجزائر عودة الهجرة نحو أوروبا من جديد لتشكل متنفسا لأعداد أخرى من الباحثين[2] عن العمل والاستقرار المهني، وعن شروط حياةأفضل. أما في حقل التعليم فقد كان التحدي أيضا كبيرا، وخلال الثلاث سنوات التي أعقبت الاستقلال قامت حكومة ابن بلة في هذا المجال بمجهودات كبيرة؛ حيث وضعت سياسة إتاحة فرصة التعليم لكل الأطفال الجزائريين -بصفة ديمقراطية ومجانية- حيز التطبيق رغم محدودية الإمكانات البشرية والمادية، ورصدت لها ما يزيد عن ثلث الموازنة العامة للدولة. ونتيجة لذلك قفزت معدلات التمدرس في المستويات المختلفة إلى حدود كبيرة، فبينما كان عدد الأطفال المتمدرسين في المستوى الابتدائي لا يتجاوز عشية الاستقلال الـ78,000 تلميذ وصل هذا العدد عشية 1965 إلى ما يقارب 1,250,000. كما تضاعفت أعداد التلاميذ والطلبة في المستوى الثانوي والجامعي[3]؛ بحيث سيشكلون في المستقبل دعائم مختلف

---

(1) مغنية الأزرق، نشوء الطبقات في الجزائر، دراسة في الاستعمار والتغيير الاجتماعي-السياسي، ترجمة: سمير كرم، ط 1 (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1980)، ص104.

(2) تجاوز عدد الجزائريين المهاجرين إلى فرنسا سقف 450000 مهاجر في ربيع 1965، أنظر:
Benjamin STORA. Algerie histoire contemporaine 1988-1930 (Alger: Casbah Edition. 2004). p247.

(3) صالح فيلالي، «إشكالية الثقافة في الجزائر: المبادئ الأساسية والأيديولوجيا الممارسة»، في:سليمان الرياشي «وآخرون»،

أجهزة الدولة؛ في ميدان التعليم والإدارة والاقتصاد؛ وبديلا عن المتعاونين العرب والأجانب الذين استقدمتهم حكومة ابن بلة لتغطية العجز في الاستخدام والعمالة المؤهلة غداة السنوات الأولى من الاستقلال.

في الميدان الثقافي وتطبيقا لنصوص طرابلس التي أعيد التأكيد عليها في ميثاق الجزائر، أطلقت الدولة عديد المبادرات وحملات محو الأمية بعدما وصلت حدودها في تلك المرحلة إلى ما يزيد عن 85 ٪ أكثرها بين النساء، وهو ما كان يشكّل عائقا كبيرا أمام كل جهد تنموي يرمي إلى الفكاك من إسار التخلف، ومحاولات إعادة البناء. كما بذلت الدولة في غضون هذه الفترة بعض الجهود لمحاولة تثوير الفعل الثقافي، مرتكزة في ذلك على فلسفة تسعى إلى الارتقاء بالثقافة الجزائرية إلى «ثقافة وطنية وثورية وعلمية»[*] من خلال عملية التعريب التي انطلقت في البداية بالسنوات الأولى من التعليم الابتدائي، قبل أن يتم إدخالها فيما بعد كمادة إجبارية في مراحل التعليم الأخرى.

غير أن الفرنسية بقيت اللغة المهيمنة في عديد المجالات الحساسة كالإدارة والاقتصاد، ومختلف أجهزة ودواوين الدولة، والتعليم العالي الجامعي، لأسباب عديدة، لعل أهمها قلة الحماسة الرسمية في اتجاه مباشرة عملية التعريب الجذري خاصة على مستوى المبادرة الفعلية والتنزيل الميداني، لأن معظم الوثائق المرجعية للثورة والدولة الجزائرية تؤكد على أهمية وضروة إعطاء اللغة العربية دورها الحقيقي في مجمل الجهد الوطني.

ورغم أن أول دستور للبلاد نص علىأن اللغة العربية هي اللغة القومية والرسمية للدولة (المادة 5) وعلى ضرورة تعميم استعمالها في أقرب وقت، إلا أنه عاد ليؤكد في المادة 76 منه على جواز استعمال اللغة الفرنسية مؤقتا إلى جانب اللغة العربية. وهو ما فسح الباب للتردد في هذا الشأن، وقد برز هذا التردد (والتخفي وراء ثوب الواقعية) بعد سنتين في ميثاق الجزائر الذي نص على أن «إدخال اللغة العربية في التعليم الابتدائي من بين إنجازات الاستقلال، لكن تعريب التعليم عمل طويل المدى ومهمة من أدق المهام، لأنها تتطلب وسائل ثقافية عصرية ولا يمكن أن تتم في ظل التسرع»[1]. وهذه التبريرات رغم أنها

مرجع سابق، ص348.

(*) هكذا تصور برنامج طرابلس ملمح الثقافة الجزائرية؛ حيث أكد على أنها ستكون ثقافة وطنية: يتمثل دورها في إعطاء اللغة

تبدو في ظاهرها منطقية ومقبولة إلا أنها لا تعفي من مسؤولية التلكؤ الرسمي في مباشرة إعطاء اللغة العربية مكانتها في مجمل الجهد الوطني؛ فلو وضعنا النصوص التي أكدت مرارا على أهمية وضرورة الخيار الاشتراكي، والجهود التي بذلت في هذا الصدد لوضع هذا الخيار موضع التنفيذ وحراسته، وقابلناها بالنصوص والجهود التي حظيت بها اللغة العربية كأحد مقومات الهوية الوطنية الجزائرية لتبين لنا الفارق بين الجهدين.

لذلك يمكننا القول بأن التوجه السياسي والتربوي والثقافي في دولة الاستقلال لم يمارس التصفية اللازمة والقطيعة المرجوة مع الموروث الاستعماري السلبي، بل بالعكس وجدناه في عديد الحالات -رغم الشعارات المرفوعة- يؤكد استمرارية حضور هذا الموروث في الممارسات والتوجهات الرسمية؛ ففي المجال السياسي مثلا لم يكن خافيا ذلك التأثر بالأطر المرجعية السياسية الكولونيالية؛ حيث حاكت دولة الاستقلال في نظمها ومؤسساتها وتشريعاتها... نظيرتها الفرنسية بشكل يكاد يستنسخ بعض جوانب التجربة الفرنسية في إدارة شؤون الجزائر المستعمرة. وهكذا تحولت النخب السياسية الحاكمة إلى نخب أقرب ما تكون إلى الوريث السياسي للنظام الاستعماري. أما في المجال الثقافي فإن القضية تبدو أكثر وضوحا؛ إذ لم تكن ممارسات مجموعات عريضة من النخب الثقافية سوى امتدادا -هي الأخرى- لفكر وثقافة الدولة الاستعمارية الأم[1]، مما يعزز الفكرة القائلة بأن التأثير

الثقافي في التغيرات الهيكلية التي أدخلها الاستعمار قد أتى أكله بعد الاستقلال؛ حيث لم ينته الحضور الثقافي الاستعماري المهيمن رغم انتهاء وجوده العسكري على الأرض بفعل الانفصال الجراحي الذي جسدته تجربة الثورة المسلحة.

إن أبرز جوانب هذا الحضور يمكن تلمسها في الحقل اللغوي؛ إذ استمرت الفرنسية -مثلما حاولنا إبرازه آنفا- لغة الاستعمال في مختلف مناشط الحياة الجزائرية، وعزز

العربية كرامتها ونجاعتها ومحاربة الهيمنة الثقافية والتأثير الغربي؛ وستكون ثقافة ثورية: تسهم في تصفية مخلفات الإقطاع والنزعة الخرافية والعادات الفكرية التقليدية، وتسهم كذلك في تطوير الوعي الثوري للمجتمع؛ كما ستكون ثقافة علمية: في وسائلها وأبعادها بتكريسها للعقلانية ونشر روح البحث...، وتجدر الإشارة إلى أن هذه التوصيفات قد وردت حرفيا بنفس الصيغة في ميثاق الجزائر. أنظر: النصوص الأساسية لثورة نوفمبر 54 ،مرجع سابق، ص 63-66، وميثاق الجزائر، مرجع سابق، ص ص39-40.

(1) جبهة التحرير الوطني،ميثاق الجزائر، مرجع سابق، ص 75.

(1) محمد صالح الهرماسي، مرجع سابق، ص 73.

حضورها القوي ما بات مستخدما من وسائط تربوية وثقافية وإعلامية لتقوية هذا الحضور، حتى أن دانيال غيران كتب يصف هذه الحالة مندهشا «لم تدرّس اللغة الفرنسية من قبل لمثل هذا العدد الكبير من الجزائريين...، بفضل العديد من المدرسين القادمين في إطار التعاون أمكن فتح الكثير من المدارس المتفرقة حتى في القرى النائية، ومما يبعث على السرور، رؤية فصول تضم مائة صبي مشرقي الوجوه وفي أيديهم الأردواز يترنمون معا بكلمات من لغتنا... إن التعريب... رغم التصريحات الرنانة أو صيحات نفر محدود من المتعصبين لم يزل أسطورة بعيدة، وفي الجمعية الوطنية تجرى المداولات بلغتنا»[1]. بهذه الكيفية إذن اتسعت أعداد الناطقين باللغة الفرنسية من الجزائريين بشكل لم يتح حتى أثناء وجود الاستعمار؛ حيث سخّرت الإمكانات المالية والأدبية للدولة الفتية -تحت بنود التعاون الثقافي التي رسّمتها اتفاقيات إيفيان-[*] في سبيل ترقية وتعزيز موقع الفرنسية لغة مستعمر الأمس.

على الأرض بقي الجزائريون يستخدمون لهجاتهم المحلية البربرية والعربية الدارجة، أما الحظوة التي نالتها اللغة الفرنسية فقد أدت إلى بروز شكل من التمايز اللغوي سيقود فيما بعد إلى تكريس نوع من التمايز الاجتماعي داخل المجتمع الجزائري عندما أصبحت العربية لغة المعربين المهمشين من خريجي المنظومة التعليمية الذين لم تستوعبهم سوق العمل، والفرنسية لغة الترقي الاجتماعي والاقتصادي لبعض الفئات والشرائح الاجتماعية التي بقيت وفية للغة المستعمر معتبرة إياها غنيمة حرب.

1 .4 - **موقع الإسلام في الدولة الجديدة :** رغم صلةهذا العنصر بالمبحث السابق موضوعيا إلا أننا اخترنا أن نفرده بمبحث مستقل لإبراز الدور والأهمية التي لعبها الإسلام في ساحة الحراك والتدافع السياسي والاجتماعي عشية الاستقلال، فالحديث عن الحركة الإسلامية في مرحلة ما بعد الاستقلال -وهو محور هذا الفصل- يستلزم حديثا عن الإسلام وموقعه ومكانته في خارطة الدولة الجديدة.

---

(1) رابح بلعيد، تاريخ الجزائر الحديث، مرجع سابق، الحلقة 75، العدد 168، من 15-21 ديسمبر 1997.

(*) أنظر في هذا الصدد: ولاية قسنطينة، اتفاقيات إيفيان، مطبعة جامعة الأمير عبد القادر، مارس 1996، وخاصة الفصل المتعلق بمبادئ التعاون الثقافي، ص 116 وما بعدها.

وإذا كنا قد شرحنا آنفا وضعية اللغة العربية -كرافد من روافد الهوية- في نصوص وبرامج دولة الاستقلال، فما هو موقع الدين الإسلامي كمكون أساسي للهوية -هو الآخر- في هذه الدولة؟

بالمقارنة مع بعض جيران الجزائر يمكن القول بأن موقع الدين في الدولة الجديدة وكذا موقفها منه يعد إيجابيا إلى حد ما، على الأقل على الصعيد الأفقي؛ فعندما كانت الجارة تونس تخوض بقيادة الرئيس بورقيبة في منتصف خمسينيات وبداية ستينيات القرن الماضي مواجهات عنيفة في سبيل محاولة تعصير الدين الإسلامي وتحديثه من خلال إجراءات تصفية المؤسسة الوقفية؛ وتوحيد القضاء بإلغاء المحاكم الشرعية؛ واعتماد القانون الوضعي خاصة في مجال الأحوال الشخصية (إصدار مجلة الأحوال الشخصية التي تتضمن منع تعدد الزوجات، وبطلان الطلاق من طرف الزوج...)؛ وتصفية المؤسسة الزيتونية التقليدية باعتبارها قاعدة التفكير المحافظ؛ وغيرها من الإجراءات الأخرى التي تدخل في سياق المواجهة مع ما اعتبر رؤية كلاسيكية وسكونية للإسلام تحتكرها نخبة من رجال الدين الزيتونيين[1]... كانت موضوعة الدين حاضرة هي الأخرى بشكل أو بآخر في مستوى النقاش الدائر على الساحة السياسية والثقافية والاجتماعية في الجزائر التي استرجعت على التو استقلالها.

من زاوية أخرى فإن تعامل النخبة الحاكمة في الجزائر عشية الاستقلال مع موضوعة الدين الإسلامي يبدو أكثر تحفظا وحذرا، ذلك أننا لم نشهد تلك الجرأة في التعاطي مع مفرداتها مثلما هو الحال في الحالة التونسية، إلا في حالة خاصة هي حالة تعاملها معالحركات المرابطية والطرقية -وقد كانت وجها من أوجه الإسلام التقليدي الموروث-؛ حيث كان الموقف إزاءها (أي موقف السلطة) معاديا وعنيفا.

إن زخم الشرعية الثورية المكتسبة من حقبة النضال الثوري، وكذا الدور السلبي لبعض الجمعيات الطرقية والمرابطية إبان فترة السيطرة الاستعمارية جعلا قادة الثورة ينظرون -مثلما يؤكد جيل كيبل- بلا تعاطف إلى الخرافات والخزعبلات التي يؤمن بها

(1) أنظر: عبد اللطيف الهرماسي، الحركة الإسلامية في تونس، مرجع سابق، ص 30 وما بعدها.

رجال الدين الرجعيون، ويعتبرونها معيقة لمسيرة الجزائر المستقلة نحو الاشتراكية، لذا طالت التأميمات الزوايا والمرابطين وجماعاتهم، وتم الاستيلاء على ممتلكاتهم ووضعت في خدمة الإصلاح الزراعي، وبالتالي اتخذت هذه الإجراءات شكل العملية الانتقامية من مواقفهم المهادنة للاستعمار[1]. موقف كان قريبا من موقف الحركة الإصلاحية التي أدانت -هي الأخرى- الطرقية والنزعة المرابطية منذ العشرينيات، وناضلت لأجل إسلام نقي بعيد عن الخرافة والدروشة[*].

إذن بخلاف هذا المسلك الرسمي الصارم اتجاه الإسلام المرابطي بدا الموقف من الإسلام الإصلاحي حذرا، فقد أعلن النظام الجديد تبنيه لثلاثية «الإسلام ديني والعربية لغتي والجزائر وطني» التي رفعتها الحركة الإصلاحية الباديسية منذ الثلاثينيات، وهو ما كان يشير إلى نوع من الاعتراف بالدور الذي أسهمت به جمعية العلماء في مجمل الجهد الوطني التحرري للقضاء على الاستعمار[**].

على الصعيد السياسي والتشريعي سارت العديد من المبادرات في اتجاه تثمين المكون الديني الإسلامي للشخصية الجزائرية،فأول حكومة جزائرية (تشكلت في 27 سبتمبر 1962) جاءت محتوية على وزارة أنيط بها الاضطلاع بالقضايا الدينية هي وزارة الحبوس التي عهد بها لعضو جمعية العلماء المسلمين الجزائريين أحمد توفيق المدني، وكأنما أرادت الدولة الفتية بهذا المسلك -مثلما يبرز قنواتي- التعبير عن إرادتها في تطوير واستعادة شخصيتها العربية الإسلامية[2]. كما أن أول دستور للبلاد (دستور 1963) نص على أن الإسلام دين الدولة (المادة: 04)، واشترط في من يتولى منصب رئاسة الجمهورية أن يكون مسلما (المادة: 39)، وتم التأكيد -مثلما نصت عليه ديباجة الدستور- على الدور الذي لعبه الإسلام كقوة فعالة في الصمود ضد محاولات النظام الاستعماري تجريدَ

---

(1) جيل كيبل، جهاد، انتشار وانحسار الإسلام السياسي، مرجع سابق، ص 207، وأيضا: جيل كيبل، يوم الله، الحركات الأصولية في الديانات الثلاث، مرجع سابق، ص 66.

(*) أنظر في هذا الصدد مبحث النخبة الإصلاحية التركيبة والأفكار من الفصل الثالث من هذه الدراسة.

(**) ورد في ميثاق الجزائر، ص 13 النص على أن جمعية العلماء قد قامت «بكفاح جبار لتحرير الشعب من الخرافات الدينية والطرقية وبذلت جهودا محمودة في المساعدة على النهضة الثقافية ونشر التعليم العربي، وساهم رئيسها عبد الحميد بن باديس مساهمة فعالة في تأكيد وتعزيز الفكرة الوطنية».

(2) C. Georges Anawati & Maurice Borrmans.Op. Cit. p 217.

الجزائريين من شخصيتهم[1].

كما توالت إجراءات أخرى عديدة تدخل كلها في سياق العناية بموضوعة الدين والمعطى الديني في معادلة الدولة الجديدة؛ فحول موضوع مهم انطرح في تلك الفترة وهو موضوع الجنسية الجزائرية جاء التشريع الجزائري مؤكدا على محورية البعد الإسلامي في تحديدها؛ حيث شدّد المشرّع في قانون الجنسية لسنة 1963 على أن «الجنسية الفعلية... لا يمكنها أن تكون سوى الانتماء إلى المجتمع الإسلامي»[2]، لأن صفة «الجزائري» تشير تبعا لهذا القانون إلى كل شخص ينحدر -في أصوله من جهة الأب- على الأقل من أبوين ولدا في الجزائر وخضعا للقانون الإسلامي[3].

وسارت عديد المبادرات والإجرءات الأخرى في الاتجاه نفسه؛ ففي يناير 1963 اعترفت الحكومة الجزائرية بالأعياد الدينية رسميا، وجعلت صيام شهر رمضان ودفع الزكاة من الواجبات الوطنية، ووضعت إجراءات منع بيع الكحول واستهلاكه موضع التنفيذ[4]، كما اضطلعت الوزارة الوصية على الشأن الديني بمهمة نشر الفكر الإسلامي، وفي هذا الصدد تم إصدار «مجلة المعرفة» بدءا من شهر ماي«مايو» 1963 إلى غاية صيف 1965، إلى جانب ذلك تم إدراج اللغة العربية في التدريس، وإدخال بعض البرامج الدينية في المنظومة التعليمية.

هل كانت هذه المبادرات والجهود -وغيرها- تنم عن قناعة رسمية بجدوى تثمين عناصر الهوية الجزائرية ومن بينها الإسلام؟ أم هي مناورات لتعضيد الشرعية في سياق مساجلات الصراع على السلطة بين الزمر المتنافسة في تلك المرحلة؟ ذلك ما كان مجالا للنقاش بين عديد المهتمين والدارسين، وذهبت بهم التحليلات في هذا الصدد مذاهب شتى.

---

(1) الجمهورية الجزائرية «دستور 1963» [en ligne].Consulté le: 20/09/2008. متوفر على الموقع: http://www.apn-dz.org

(2) أحمد رواجعية، الإخوان والجامع، استطلاع للحركة الإسلامية في الجزائر، ترجمة: خليل أحمد خليل، ط1 (بيروت: دار المنتخب العربي، 1993)، ص 6.

(3) C. Georges Anawati & Maurice Borrmans.Op. Cit. p 208.

(4) Peter R.Knauss. The persistence of Patriarchy. Class. and Ideolgy in Twentieth Cetury Algeria.(en ligne). (Consulté le: 2008/11/16) .Disponible sur: <ttp://www.w3.org/TR/xhtml1/DTD/xhtml-transitional.dtd>.

إن البعض يرى بأن هذه الرعاية الرسمية لموضوعة الدين والقضايا ذات الصلة بها لم تكن سوى وسيلة لتحسين المظهر[1] بغرض تدعيم النفوذ، والظهور أمام الجماهير بمظهر الراعي للدين والحارس له، أو على الأقل غير المصادم له، لما كان لعبه هذا الأخير من دور بارز -طيلة فترة التواجد الاستعماري- في شحذ روح الممانعة والتصدي للغزوة الاستعمارية الفرنسية، ولما شكله ويشكله المخزون الرمزي والديني من حضور في الشعور واللاشعور الجزائري، «فقد كان الإسلام في مرحلة التحرر الوطني هو الوطن والهوية واللغة والانتماء العميق الى الجزائر»[2].

بيد أن هذا الإسلام الذي كان عامل وحدة وتوليف اجتماعيين تحول بعد الاستقلال وأمام حدة التنافس على السلطة بين النخب والقيادات التي قادت الثورة التحريرية والكفاح المسلح، إلى حقل للاختلاف ومجال للتنازع، ووسيلة للاستخدام والتوظيف السياسيين، على غير ما كان عليه الأمر في ظل التواجد الاستعماري الفرنسي.

وإذا كان الإسلام والعروبة -مثلما يبرز الباحث بلقاسم بن زنين- قد شكلا بالنسبة للحركة الوطنية الجزائرية نقاط ارتكاز لمقاومة المحتل الفرنسي، فقد أصبحا منذ الاستقلال عناصر مسيسة ومحتكرة من طرف الدولة deséléments politisés et monopolisés[3]. وهكذا تميزت علاقة النخبة -التي سيطرت على زمام السلطة في صائفة 1962- بالإسلام بمحاولة توظيفه كعنصر مرجّح ومدعّم لشرعيتها، مُضافا إلى غيره من العناصر والرموز الأخرى -كعامل الشرعية التاريخية والسبق الثوري- التي جرى استدعاؤها وتوظيفها تعزيزا لمشروعية السيطرة على جهاز الدولة ودوائر الحكم، وخلق إجماع وطني وشعبي يلتف حول طروحاتها إزاء البناء والنهوض الوطنيين.

وفي نفس السياق المؤكد على المسلك التوظيفي للدين من طرف النخبة الحاكمة لتدعيم مشروعية الحكم يرى الباحث التونسي المنصف وناس أن الدولة الوطنية في

---

(1) مايكل ويليس، مرجع سابق، ص 62.

(2) المنصف وناس، الدولة والمسألة الثقافية في المغرب العربي، مرجع سابق، ص114.

(3) Belkacem Benzenine; <État et religion dans le monde Arabe: les représentations politiques de l'expérience Algérienne>. (en ligne). (Consulté le: 2007/11/16). Disponible sur: <ttp://meria.idc.ac.il/journal__fr/2006/jvino1a6.html>.

السنوات الأولى للاستقلال اعتبرت الدين مصدرا إضافيا من مصادر تحقيق الشرعية وتبرير وجودها السياسي والدفاع عنه، وكذا خلق وعي سياسي موال لها موجه ومقود لا يعارض إطلاقا الدولة بل يعاضدها ويساندها[1]. وهذا الاستدعاء والتوظيف للعنصر الديني قد نجح على ما يبدو في إعطاء الحكومة مظهرا إسلاميا، في حين أن ذلك لم يكنفي حقيقة الأمر -بحسب البعض- سوى توظيفا شكليا ومظهريا فقط هدفه العام -مثلما سبق الذكر- إضفاء بعض المشروعية على سلوكها السياسي.

لكن هذا الاستدعاء والتوظيف للمعطى الديني تحول إلى استحواذ ومصادرة، ذلك أن النخبات الحاكمة في الجزائر صادرت كل جهد أو عمل أو مبادرة ترمي إلى توظيف الديني خاصة إذا كان في الاتجاه الذي يأباه التصور الرسمي.وقد حاولت هذه النخبات عبر نصوص ومواثيق الدولة من جهة، وعبر امتلاكها لمشروعية استخدام الآلة القانونية والقمعية من جهة ثانية منع أي استغلال للحقل الديني خارج الإطار الرسمي[2]، وبذلك جرى مثلما يقول مايكل ويليس «احتواء الدين ومختلف المجموعات والميول التي تشير إلى المبادئ الإسلامية وترتكز عليها، وتم ضبطها من قبل السلطات في الدولة»[3]، وبذلك أيضا امتد التأميم (أو الدولنة) ليشمل بدل العناصر المادية (تأميم الأراضي والممتلكات...) تأميم العناصر الرمزية والمعنوية (الدين).

ويصف الباحث بن زنين طبيعة السياسة التي اتبعتها دولة الاستقلال اتجاه الدين بأنها كانت سياسة مزدوجة الاتجاه، فهي من جهة تمنع نشاطات جميع الجمعيات ذات الطابع الديني، ومن جهة أخرى تراقب المساجد، وتلجأ إلى تسمية وتعيين حتى الشخصيات الدينية في المناصب الوزارية؛ حيث كان بعضهم أعضاء في جمعية العلماء التي أصبحت ممنوعة[4].

---

(1) المنصف وناس، مرجع سابق، ص ص 100-101.

(2) على غير ما فعلته الجارة تونس التي مارست نوعا مما يسميه عبد اللطيف الهرماسي«العلمانية المكافحة»، فإن الجزائر سلكت سبيل التأميمولكنها امتنعت عن اقتفاء النموذج التونسي في محاصرة التأثير الديني.

(3) مايكل ويليس، مرجع سابق، 57.

(4) Belkacem Benzenine; Op; cit. Disponible sur: <ttp://meria.idc.ac.il/journal__fr/2006/jv1no1a6.html>.

إن هذه المسلكية المزدوجة في التعامل مع الدين توظيفا ومراقبة وإخضاعا تجد كامل مبدئها التفسيري ضمن السياق التاريخي الذي زامل البدايات الأولى لنشأة وتشكل الدولة الوطنية الحديثة، فقد انطرحت في ساحة النقاش الوطني إبان تلك الفترة مجموعة من القضايا الإشكالية،وكان الموضوع السياسي الرئيسي إبانها هو قضية علمنة المجتمع[1] وموقع الدين في الدولة الجديدة.

في هذا الصدد يبرز من جديد تأثير الانقسام النخبوي الموروث عن العهد الاستعماري؛ فمن جهة طالبت النخب المتأثرة بالموروث الثقافي الغربي (بعض المثقفين اليساريين والماركسيين، فدرالية جبهة التحرير في أوروبا) بدستور أكثر اقترابا من الشكل العلماني، وبدولة جزائرية علمانية يكون فيها الدين مسألة واختيارا شخصيين لا علاقة لهما بالمعطى الاقتصادي والسياسي للمجتمع. وهنا لا ينبغي أن ننسى ذلك السجال الذي جرى عشية مؤتمر طرابلس حين تصدى مصطفى الأشرف وهو واحد من ناشطي هذه النخبة لفكرة تبني الدين في برنامج الجبهة محتجا «بأن الإسلام يحمل في ذاته ثقل القيم الخاصة بحضارة ريفية قديمة ويمكن أن يلعب دمجه في الأيديولوجية السياسية دور الكابح لتحديث البلد، و(أن القوى المحافظة) سوف تستند... إلى الدين لتأييد عادات رجعية بما يخص العائلة ووضع المرأة والعلاقات في المجتمع»[2]. في المقابل كان دعاة الإصلاح وبعض القادة الدينيين يضغطون لصالح دولة جزائرية أكثر اقترابا من مقومات هويتها.

هذا المشهد الانقسامي جعل القادة الذين سيطروا على الساحة السياسية بعد صائفة 1962 يسلكون حيال هذا الموضوع مسلكا يضمن لهم الاحتكار السياسي للسلطة، مسلك أحسن التعبير عنه أحمد رواجعية قائلا «...لم يكن في مستطاع النظام... أن يتساهل بترك المجال مفتوحا أمام مختلف الاتجاهات السياسية-الدينية المنتظمة أو المنفلتة دون أن يعرض احتكاره السياسي للخطر. كما أنه سيتعين عليه... أن يلحق بخطابه موضوعتين متناقضتين تماما، إحداهما تقدمية، والأخرى عربية-إسلامية؛ حيث يفترض بكل فرد أن

---

(1) Aziz Enhaili&Oumelkheir Adda.<État & Islamisme au Maghreb>. (en ligne). (Consulté le: 2007/11/16). Disponible sur: http://meria.idc.ac.il/journal__fr/>.

(2) محمد حربي، مرجع سابق، 273.

يجد بغيته عمليا في مواجهة تنوع التطلعات والمطالب. لم يكن في مقدور السلطة أن تحافظ على احتكارها السياسي والديني إلا من خلال إنتاج خطاب مزدوج وبالغ الغموض لخلق نوع من التوازن بين الكتل الاجتماعية المتصارعة في سبيل مشاريع مجتمعية متباينة لا يمكن للسلطة إلا أن تكون حكما بينها»[1].

برز هذا النزوع الوسطي التوفيقي في خطاب السلطة والذي كان لا يرى أي تعارض بين اشتراكية جرى التأكيد عليها كاختيار أيديولوجي يتم في نطاقه تنمية وتحديث الدولة والمجتمع، وهي اشتراكية كان يلح عليها عديد الفاعلين السياسيين أو اليسار بصفة خاصة (على الرغم من اختلافات هذا اليسار وتوزعه بين حساسيات عديدة؛ يسار ماركسي لينيني، وآخر تروتسكي...)، وبين إسلام ينافح عنه الإصلاحيون ويرون فيه مناقضا لا يلتقي مع الاشتراكية.

أمام هذه الوضعية، وأمام ردود الفعل من الجانبين برز خطاب السلطة اللاعب على وتر المتناقضات الاجتماعية لينحت مفهوما جديدا هو مفهوم الاشتراكية الخصوصية أو الاشتراكية الإسلامية التي طرحت كصيغة توفيقية بين ثنائية (الاشتراكية، الإسلام). خطاب شكلت ملامحه الحملات الإعلامية والدعائية للسلطة عبر وسائل الإعلام الرسمية، وعبر وزارة الأوقاف من خلال أحمد توفيق المدني الذي صرح بأن الإسلام دين اشتراكي وهو دين العدالة والإنصاف[2]؛ وكذا عبر تطمينات الرئيس أحمد بن بلة-في عديد المناسبات- والمؤكدة هي الأخرى على عدم التعارض بين الاشتراكية التي تتبناها الجزائر، وبين الإسلام وإيماننا وعمقنا العربي الإسلامي.

فالرئيس لم يمل من التأكيد في تصريحاته العديدة بأننا «نتبنى اتباع التحليل الاقتصادي الماركسي لأننا نعتقد أنه النظام الأوحد الشرعي لتطوير اقتصاد بلادنا، لكننا

---

(1) أحمد رواجعية، مرجع سابق، ص 17.

(2) مايكل ويليس، مرجع سابق، ص 59.وينبغي أن ننبه هنا إلى أن بعض ما أنتجه الفكر الإسلامي في هذه المرحلة من كتابات كان يتجه إلى الاحتفال بالاشتراكية والتأكيد على جوانب قربها من الإسلام تبعا لما ترفعه من مبادئ كالعدالة الاجتماعية، والمساواة... وقد برزت في هذا الصدد العديد من العناوين لكبار المفكرين والحركيين الإسلاميين مثل كتاب: اشتراكية الإسلام للمفكر السوري مصطفى السباعي.

لا نتبنى الأيديولوجية الماركسية لأننا نحن الجزائريين مسلمون عرب»، وبأن الاشتراكية الجزائرية «هي ذاتها الاشتراكية الماركسية في تحليلها الاقتصادي، لكن تختلف عنها جذريا في تحليلها النظري فيما يتعلق بالنظرية المادية، (وهنا يضيف الرئيس) إننا... عرب ومسلمون وإننا مؤمنون... وفي هذه النقطة بالذات تختلف اشتراكيتنا عن غيرها من الاشتراكيات»[1].

رغم هذه التأكيدات التي تأتي من أعلى مسؤول في هرم السلطة فإن البعض شكك في مصداقيتها على اعتبار أن الرئيس نفسه (أي ابن بلة) لم يكن يخف في كثير من الأحيان تحمسه وتأثره ببعض التجارب التي كانت سائدة في البلاد الاشتراكية والشيوعية، وخاصة في طبعاتها الكوبية واليوغسلافية، بل في اعتماده الكلي في استشاراته على مجموعة من المستشارين اليساريين أمثال التروتسكي اليوناني م. رابتيس، والمصري لطف الله سليمان، والجزائري محمد حربي، بل حينما أصبحت الجزائر على عهده مجالا لاستقطاب بعض رموز الفكر اليساري العالمي أمثال راسبوتين «Rasbotine» سكرتير الدولية الرابعة للحركة التروتسكية[2].

لقد استمرت التجاذبات حول موضوعة الدين، وبقي النقاش -حول موقع هذه الأخيرة في الدولة الجديدة، وكذا علاقتها بالاشتراكية- حادا حتى انعقاد مؤتمر الحزب في أبريل 1964، عندها أخذت القضية مجرى آخر كانت له تداعياته الخاصة على كامل التطور التاريخي اللاحق للمجتمع والدولة. فإذا كان النظام قد حاول -مثلما يؤكد فرانسوا بورغا- أن يمنع أي فرد أو أية مجموعة من الاحتفاظ بمكانة ما على الساحة الدينية، أو حتى من الاحتفاظ بمجرد منفذ خاص إلى هذه الساحة خلال هذه الفترة، وطيلة الفترة اللاحقة التي امتدت على مدى زمني يقرب من العشرين عاما[3]؛ وأن يجد في بعض العناصر والقيادات

---

(1) المرجع والصفحة نفسهما، وانظر أيضا: ميلود سفاري، «الصراع بين الدين والأيديولوجيا في الجزائر غداة الاستقلال»، مرجع سابق، ص28.

(2) مغنية الأزرق، مرجع سابق، ص 39، وأيضا: عبد العالي دبلة، الدولة الجزائرية الحديثة، الاقتصاد والمجتمع والسياسة، ط 1 (القاهرة: دار الفجر للنشر والتوزيع، 4002)، ص 71.

(3)François Burgat. L›islamisme au Maghreb. Op. Cit; p 144.

السياسية والدينية من يتحالفمعه، أو يتفهم بعض اختياراته، فإن التطورات التي زاملت انعقاد مؤتمر الحزب بيّنت أن فاعلين آخرين في الساحة السياسية والدينية الجزائرية لم يلجأوا لإظهار الطاعة أو المهادنة إلا في انتظار ظروف ملائمة للاحتجاج ضد هذا النظام ومعارضته.

نظام أحمد بن بلة وإرهاصات بروز معارضة إسلامية

إن الظروف التي رافقت بدايات تشكل الدولة الجزائرية الحديثة-مثلما سبق أن بيّناه- تفسر بوضوح بعض التداعيات السياسية اللاحقة التي خبرتها الجزائر إبان تلك الفترة؛ بدءا بالشروخ الحاصلة بين قادة الثورة، وانتهاء بالانفصال الجراحي الواقع (عبر تجربة الانقلاب العسكري أو ما سمي بالتصحيح الثوري في جوان 1965) في مستوى تشكيلة النخبة الحاكمة نفسها التي تسلمت السلطة قهرا وغلبةً عشية الاستقلال، وما صاحب ذلك من نشأة المعارضات السياسية والثقافية أو حتى المسلحة.

وفي الوقت الذي وجدت فيه بعض هذه المعارضات (السياسية أو الثقافية) ضالتها في الاشتراكية (بوضياف، آيت أحمد...) كأداة أيديولوجية لمقارعة النظام الحاكم الذي انحرف حسب تصوراتها عن الاشتراكية المثلى؛ حيث اتهمت اشتراكيته بأنها جمّاع لترقيعات ديماغوجية تعتمد على الاجتهاد والارتجال الشخصيين[1]؛ وجدت معارضة أخرى في الإسلام أداة أيديولوجية فعّالة للنضال والاحتجاج ضد بعض مسلكيات هذا النظام واختياراته الكبرى حول الدولة والمجتمع؛ وضد مواقفه المتذبذبة من مكونات الهوية الوطنية الجزائرية. في هذا السياق تشير كثير من الكتابات والأدبيات التي عنيت بهذه الفترة من التاريخ الجزائري المعاصر إلى مواقف بعض رجالات جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وريثة التيار الإصلاحي، ودورهم في التصدي لهذه الاختيارات.

(1) كان لكل واحد من قادة الثورة اشتراكيته وبحسب Jean Claude VatinJean Leca& فإن «كل واحد منهم كان يدعي أنه أكثر يسارية من زميله، فهناك يسار بوضياف يسار آيت أحمد، يسار بومعزة، يسار كريم...»، أنظر: رياض الصيداوي، صراعات النخب السياسية والعسكرية في الجزائر، مرجع سابق، ص 73.

2 .1 - التيار الإصلاحي من محاولة استئناف النشاط إلى تدشين الاحتجاج: استمر التيار الإصلاحي المتجمع ضمن هيئة جمعية العلماء المسلمين الجزائريين -منذ تأسيسها عشية الاحتفال بالذكرى المئوية الأولى لاحتلال الجزائر (ماي«مايو»1931) بقيادة ابن باديس ثم الإبراهيمي بعد ذلك- فيالاضطلاع بدوره التثقيفي والتوعوي، وممارسة نشاطاته التربوية والتعليمية والدينية رغم العوائق والإكراهات الاستعمارية. وعندما دخل المجتمع الجزائري العقد الخامس من القرن العشرين كان العمل الإصلاحي قد بلغ مداه؛ حيث استطاع العلماء خلال العشرين سنة التي تلت تأسيس تنظيمهم الرسمي نشر الفكرة الإصلاحية عبر كامل التراب الوطني، وأصبحت لهم مؤسساتهم الإعلامية والتربوية ونواديهم الثقافية التي تنشر فكرهم وتعرّف ببرنامجهم وجدول أعمالهم. وحتى حدود 1953؛ أي قبل سنة واحدة من اندلاع الثورة التحريرية كانت جمعية العلماء تدير ما يقرب من 300 مدرسة عربية حرة، يدرس بها حوالي 70 ألف تلميذ[1]، وتسيّر شبكة مهمة منالمساجد الحرة والنوادي الثقافية.

لكن عمل الجمعية ونشاطها الإصلاحي شهد انحسارا وتراجعا بعد ذلك لعدة أسباب لعل أهمها الأوضاع الجديدة التي عرفها المجتمع الجزائري منتصف الخمسينيات، وانزلاقها نحو العمل السياسي وتورطها في بعض التحالفات والمواقف التي أبعدتها عن صميم عملها التربوي والتثقيفي مثلما تنص عليه نظريتها في العمل والتغيير. كما أن خروج بعض رموزها القيادية واستقرارهم خارج الجزائر منذ بداية الخمسينيات (1952) (حالة الفضيل الورتيلاني، والشيخ البشير الإبراهيمي، وأحمد توفيق المدني) حرم الحركة الإصلاحية من بعض الحيوية التنظيمية لما عرف عن هؤلاء من الحنكة والخبرة الحركية. ولم تستطع القيادة الداخلية (العربي التبسي، محمد خير الدين...) -حتى وإن استمر عملها الروتيني في حقل التعليم والتثقيف الشعبي- أن توسع أفق نشاط الجمعية وعملها الإصلاحي إلى أكثر مما بلغه في فترة سابقة من تاريخه.

وعندما فجّر التيار الاستقلالي الثورة التحريرية انخرط الاتجاه الإصلاحي في

---

(1) فيصل دراج وجمال باروت (تحرير)، الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية، ط 2 (دمشق: المركز العربي للدراسات الاستراتيجية، 2000)، ج 2، ص 670.

الصراع الوطني من أجل الاستقلال، وأعلن احتضانه للثورة منذ 15نوفمبر 1954[1]، وتأكد انضمامه الرسمي إليها في عام 1956؛ حيث التحقبها بعض قيادييه ومناضليه والمتعاطفين معه[**]. وهذا ما عجّل بصدور قرار حل هيكلهم التنظيمي الرسمي وهو الجمعية من طرف السلطات الاستعمارية في الجزائرمنتصف عام 1956.

إن دخول جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وانخراطها في الجهد الثوري التحرري بعد 1956 يطرح جملة من الإشكالات كانت لها انعكاساتها فيما بعد على وجودها وكذا على مواقفها وعلاقاتها -كتنظيم سابق على الثورة- من بعض القضايا في مرحلة الاستقلال. فانخراطها في الثورة شكل ضربة قاصمة لشبكتها التنظيمية القاعدية وبنيتها التحتية التي ظلت تطوّرها منذ الثلاثينيات عبر كامل التراب الوطني؛ حيث جرفت ظروف الكفاح المسلح، ورد الفعل الاستعماري الانتقامي والعنيف كامل هذه الشبكة ووضعتها تحت طائلة المصادرة أو الغلق والتجميد. وهو ما أدى مثلما يقول مايكل ويليس إلى القضاء «على وجود جمعية العلماء المسلمين الجزائريين بشكلها الكامل والمميز والمستقل. كما أن موت العديد من شخصياتها البارزة (العربي التبسي) أو تشتتها أثناء الحرب (الإبراهيمي، المدني، الورتيلاني، خير الدين) قد سرّع هذه العملية»[2].

من جهة أخرى فإن إحجام الجمعية عن الانخراط الرسمي في الثورة حتى العام 1956 فوّت عليها إمكانية تصدر وقيادة الثورة أو على الأقل المشاركة في هذه القيادة؛ حيث بقيت الريادة في هذا الصدد مقصورة على المنحدرين من حزب الشعب-حركة الانتصار للحريات الديمقراطية (M.T.L.D-P.P.A)، ولم تستطع بعض العناصر القيادية في تنظيم العلماء بالرغم من بعض المبادرات التي سعت إلى مباشرتها مع مختلف القوى

---

(1) أنظر في ذلك البيان الذي حرره الشيخان الإبراهيمي والورتيلانيتحت عنوان: «نداء إلى الشعب الجزائري المجاهد.. نعيذكم بالله أن تتراجعوا»، في: محمد البشير الإبراهيمي، في قلب المعركة، تصدير: أبو القاسم سعد الله، ط 1 (الجزائر: دار الأمة، 1997)، ص 15-19. والبيانات التأييدية الأخرى التي ضمها هذا الكتاب.

(*) من بينهم نذكر: نائب رئيس الجمعية محمد خير الدين الذي أصبح ممثل جبهة التحرير بالمغرب الأقصى، وابراهيم مزهودي الأستاذ بمعهد ابن باديس الذي أصبح ضابطا بجيش التحرير في الولاية الثانية، وبعض الشبابالذين تخرجوا على أيدي العلماء وأصبحوا من الكوادر العسكرية للجبهة أمثال: العقيد شعباني، والعقيد محمد الصالح يحياوي، والرائد عمر ملاح وغيرهم.

(2) مايكل ويليس، مرجع سابق، ص ٥٦.

السياسية الجزائرية -كرعايتها لمبادرة تأسيس جبهة تحرير الجزائر بالقاهرة، ومشاركتها اللوجستية في دعم الثورة من خلال ما كانت تحوزه من السمعة والعلاقات لدى بعض البلدان والحكومات الإسلامية- أن تصل إلى أعلى الهرم القيادي. وإذا استثنينا بعض الشخصيات القيادية كالإبراهيمي والفضيل الورتيلاني اللذان يمكن أن نتحدث عن تحييدهما بطريقة أو بأخرى؛ إذ لم يبرزا كجزء من قيادة الخارج التي كان مقرها القاهرة، فإن العناصر القيادية الأخرى للجمعية ممن بقيت في الداخل وانضمت هي الأخرى للثورة لم يرتق إلا قليل منها بعض المراتب القيادية الميدانية.

إن هذه الوضعية التي وُجدت فيها جمعية العلماء تستدعي بعض التأمل والمقارنة، فاستقراؤنا لتاريخ الانضمام إلى الثورة يبرز لنا أن هناك حساسيات سياسية وتنظيمية وأيديولوجية أخرى دخلت على خط الثورة في نفس الفترة التي دخلت فيها الجمعية، لكن وجدنا بعض هذه الحساسيات يصل إلى أعلى الهرم القيادي، مثلما كان حال بعض المركزيين والاندماجيين وحتى الشيوعيين، وهو ما لم يحصل مع العلماء، مما يستدعي التساؤل عن ضعف التموقع العلمائي في مجمل الهيكل التنظيمي والقيادي للثورة.

الإجابة على هذا السؤال نجدها في بعض القراءات والتحليلات التي ناقشت هذه القضية، فمايكل ويليس يرى بأن الجمعية لم تقم بأي حركة منافسة لتولي القيادة السياسية للحركة الوطنية، بل ويؤكد على عدم إمكانية تحقيقها لذلك حتى ولو رغبت في هذه القيادة. ويعزو ويليس هذه الوضعية، وكذا السهولة التي تمكن بها سياسيو جبهة التحرير-الأكثر تنظيما-من إخضاع الجمعية لسيطرتهم إلى طبيعتها الدينية والثقافية، وإلى عدم ملاءمتهم للقيام بأنشطة سياسية[1].

إن بعض المواقف من التاريخ النضالي لجمعية العلماء تبرز بعض جوانب الصحة في هذا التحليل؛ فطبيعة الإعداد والتكوين الذي تلقاه كثير من أعضاء الفريق الباديسي هو تكوين تراثي كلاسيكي يعتمدعلى أحادية لغوية، وعلى مبدأ العلم المفيد القليل، ويحصر نفسه في مجال معرفي عتيق؛ فقهي وثيولوجي وأدبي وعلمي ماضي؛ إلى جانب ذلك فهو

(1) المرجع نفسه، ص 52، ص 55.

تكوين بعيد الصلة عن الاشتغال بالتنظير والتخطيط الاستراتيجي[1]، وعن الإلمام بآليات الصراع الفكري التي تتقنها الحساسيات والفعاليات التنظيمية والحزبية المنفتحة على التيارات والخبرات الإنسانية في مجال إدارة شؤون وعمليات الصراع الفكري والسياسي.

وقد ذكر لنا مالك بن نبي في مجمل جهده النقدي لتيار العلماء بعض النماذج التي تبرز حقيقة ما كانت عليه بعض القيادات العلمائية من ضعف كبير في الإحاطة بآليات الصراع الفكري رغم أنها كانت نماذج على جانب خلقي عظيم[2]. من تلك المواقف ارتباطها الدائم ببعض القيادات السياسية الجزائرية كمحمد الصالح بن جلول في الثلاثينيات ثم فرحات عباس بعد ذلك؛ حيث كثيرا ما كان العلماء يتنازلون ويرضون بدور التابع مثلما حصل في المؤتمر الإسلامي في 1936 رغم مبادرتهم إلى الحشد والتعبئة الجماهيرية؛ وهو ما أدى أحيانا إلى وقوع بعض قياداتهم ضحايا لبعض المؤامرات الحزبية والاستعمارية[*].

لكل هذه الأسباب -وغيرها مما يمكن أن يكشف عنه الحفر التاريخي- وجد العلماء أنفسهم عشية الاستقلال مجردين من هيكلهم التنظيمي الجماعي الذي يتيح لهم مباشرة عملهم الإصلاحي؛ ومبعدين إلى الصف الأخير عن إدارة شؤون الدولة الجزائرية. وفي الوقت الذي حافظت فيه بعض الحساسيات الأيديولوجية والسياسية الأخرى على حيويتها التنظيمية، وبقيت تعمل بأساليبها الخاصة للنفاذ داخل أجهزة الدولة والتموقع في دواليبها، توارى العلماء كجسم له ثقله ووزنه عن ساحة التأثير الفاعل في الجزائر المستقلة على غير ما كان عليه حالهم أيام المد الاستعماري الفرنسي.

---

(1) أنظر في ذلك: عمار بلحسن، «المشروعية والتوترات الثقافية حول الدولة والثقافة في الجزائر»، في: سليمان الرياشي «وآخرون»، مرجع سابق، ص 468، وأيضا: مصطفى بن حموش، «جمعية العلماء المسلمين الجزائريين: هلكان مشروعا ناقصا؟»، (en ligne).(Consulté le:22/03/09)>. Disponible sur:http://www.binbadis.net/Dirasat/lire__mostafa__benamouche.htm<

(2) أنظر في ذلك: مالك بن نبي،الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، إشراف ندوة مالك بن نبي،ط 3(الجزائر: دار الفكر، 1988)، ص 82؛ وأيضا: مالك بن نبي،شروط النهضة، مرجع سابق، ص ص ؛ وأيضا:محمد العبدة، «مالك بن نبي وجمعيّة العلماءالمسلمينالجزائريين»
.(en ligne).(Consulté le: 22/03/09)<http://www.islamtoday.net/nawafeth/artshow-42-4257.htm> Disponible sur: .

(*) كمثال على ذلك اتهام الشيخ الطيب العقبي وعباس التركي بتدبير اغتيال المفتي ابن دالي (كحول)، وهو ما أحدث فيما بعد شرخا داخل قياد.اهنم ةيلكلا هتلاقتسا ىلإ يرخلأا بتهتنا ،(ييقعلاو ىيدابنبا ينب) امسفنة يعملجا ة

وإلى جانب الحل الرسمي الذي تعرض له إطارهم التنظيمي إبان الثورة (أي الجمعية)، وكذا ذوبانه الإضطراري في إطار جبهة التحرير الوطني كممثلة وحيدة للنضال الجزائري، سرى قرار منع جديد أطلقه اللوبي المهيمن على السلطة بقيادة ابن بلة-بومدين ليطال ما كان يمكن أن يشكل نواة جديدة تعيد لملمة شتات الجمعية لتعود إلى مباشرة عملها الإصلاحي من جديد، خاصة بعد عودة بعض رموزها وإطاراتها القيادية من المنفى. وقد تم التذرع لتبرير هذا المنع بأن السماح لجمعية العلماء بالنشاط يعني السماح لغيرها؛ زيادة على أن هناك وزارة للأوقاف يمكن أن تضطلع تحت رعاية وإشراف الدولة الكامل بالعمل على الجبهة الثقافية والدينية؛ هذا علاوة على أن اختيار شكل النظام السياسي وطريقة تسيير الدولة قد تم حسمها باعتماد الواحدية الحزبية التي تنفي كل تعدد تنظيمي، ثقافيا كان أم سياسيا.

لقد كانت نية الطاقم المتبقي من شيوخ الجمعية وإطاراتها الرجوع من جديد إلى ساحة النشاط الإصلاحي، خاصة وأن ظروف المجتمع الجزائري الخارج للتو من تجربة طويلة وعنيفة من التجهيل والمسخ الثقافي والإفراغ الهوياتي، توجب مضاعفة العمل وتكاتف الجهود الشعبية والرسمية للتخلص من آثار المشروع الاستعماري في مستوياته اللغوية والفكرية والثقافية والسلوكية. وقد عبر عن ذلك الشيخ أحمد حماني بقوله «في شتاء 1962 كنا نود الرجوع إلى نشاطاتنا المتمثلة في تربية الشعب لكن النظام لم يسمح بذلك، وتجنبا لجلب الخلافات قبلنا التعاون معه»(1).

وتشير مطالعة مواقف العلماء إلى أنها اتجهت في البداية هذه الوجهة؛ أي وجهة عدم مصادمة النظام، ومحاولة التعامل معه على قاعدة التعاون، خاصة وأن وجهة الدولة الجديدة لم تتضح كامل معالمها بعد. لذلك وجدنا الشيخ الإبراهيمي رئيس جمعية العلماء نفسه يدعو-بمجرد عودته من المنفى-في أول صلاة جمعة يوم 02 نوفمبر 1962 من منبر مسجد كتشاوة-الذي تم استرجاعه بعد أن حولته الإدارة الاستعمارية إلى كاتدرائية-إلى ضرورة أن يلتف الشعب الجزائري حول حكومته الفتية قائلا «إن حكومتكم الفتية منكم،

---

(1) مسعود بوجنون، الحركة الإسلامية الجزائرية، سنوات المجد والشؤم، ترجمة: عزيزي عبد السلام (الجزائر: دار مدني، 2002)، ص 17، والاستشهاد نقله الكاتب عن حوار للشيخ حماني أجرته معه يومية El-Watan بتاريخ 6 و7 ماي 1991.

تلقت تركة مثقلة بالتكاليف والتبعات في وقت ضيق لم يجاوز أسابيع، فأعينوها بقوة، وانصحوها فيما يجب فيه النصح بالتي هي أحسن»[1]، ويحمِل على كل مسلك يدعو إلى الفرقة والنزاع «ونعوذ بالله ونبرأ إليه من كل داع يدعو إلى الفرقة والخلاف، وكل ساع يسعى إلى التفريق والتمزيق، وكل ناعق ينعق بالفتنة والفساد»[2]، لكنه مع ذلك يضع حدودا للنخبة الحاكمة داعيا لها بضرورة أن تستلهم من تعاليم الإسلام وروحانيته؛ حيث يقول «وأسأله تعالى للقائمين بشؤون هذه الأمة، ألفة... ووحدة... وتعاونا... وحكمة مستمدة من تعاليم الإسلام وروحانية الشرق وأمجاد العرب...»[3].

إذن على خلاف بعض الزعامات والحساسيات السياسية والتنظيمية الأخرى السابقة على الثورة التحريرية التي بدأت لاعتبارات كثيرة آنية وتاريخية تتجه نحو معارضة النظام والاحتجاج ضده، فضل بعض العلماء أسلاف الإسلامية الجزائرية (Les ancêtres de l'islamisme Algériènne) نتيجة للاعتبارات السابقة (فقدانهم لتنظيمهم الجماعي الرسمي، منع استئناف نشاطهم المنظم...) التعاون الحذر معه، كما اتجهت نخبة أخرى من الفريق الباديسي إلى أبعد من التأييد اللفظي؛ حيث تماهى بعضهم مع السلطة الجديدة مشكلين ظاهرة ما أصبح يسمى فيما بعد بالإسلام الرسمي، مثلما فعل أحمد توفيق المدني؛ حيث أصبح أول وزير للأوقاف في أول حكومة جزائرية؛ وموقف الشيخ حماني الذي سيتولى فيما بعد رئاسة المجلس الإسلامي الأعلى وهو هيئة حكومية رسمية تأسست سنة 1966. وهذا المسار مهد الطريق أمام آخرين من الجيل الثاني لجمعية العلماء ليلتحقوا بالسلك الديني الرسمي ويتدرجوا في هيراركيته (Hiérarchie) كعبدالرحمن شيبان الذي أصبح وزيرا للشؤون الدينية في ثمانينيات القرن الماضي.

وفي تلك الفترة لم يكن أمام من تبقى من رجالات الجمعية إلا أحد الخيارات الآتية: إما المعارضة وهو ما سيتحول إليه بعضهم لاعتبارات كثيرة؛ أو الاعتزال وهو مسلك نجده لدى واحد من نخبة الصف الأول للجمعية، ونقصد به نائب رئيس جمعية العلماء الشيخ

---

(1) محمد البشير الإبراهيمي، في قلب المعركة، مرجع سابق، ص 244.

(2) المرجع نفسه، ص 241.

(3) المرجع والصفحة نفسهما.

محمد خير الدين الذي استقال من عضوية أول برلمان جزائري واعتزل السياسة[1]؛ أو الانخراط في بعض ميادين العمل الأخرى التي تسمح بها المؤهلات العلمية للعلماء كالوعظ والخطابة، أو التعليم، أو بعض الوظائف العدلية وهو المسلك الذي سار عليه بعض الشيوخ أمثال عبداللطيف سلطاني، وأحمد سحنون، وعمر العرباوي، ومصباح الحويذق، وحمزة بوكوشة وغيرهم. في حين اتجه آخرون من تلاميذ ورجالات الجمعية إلى الاشتغال بالتجارة وممارسة بعض الأعمال الحرة، والانصراف إلى إعادة تدبير وترتيب شؤون حياتهم الخاصة التي تأثرت بشكل كبير بالظرف الاستعماري.

غير أن مسارات تطور الأمور في الدولة الجديدة،جعل بعض رموز الجمعية الذين بقوا أوفياء للخط باديسي يخرجون عن صمتهم ويخلعونرداء الطاعة والمهادنة،ويدشنوا عهد النقد والاحتجاج على مسلكيات النظام الحاكم،فيما رأوه أنه تهميش لدور الإسلام الذي «لم يحظ سوى بمكان ضيق في خطاب التعبئة»[2] الرسمي؛ بل ومن انحراف عن الإسلام نتيجة ما بدأ يشيع في المجتمع الجزائري منالظواهر المنافية للأخلاق والآداب الإسلامية، ثم ما تترجمه توجهات النظام الحاكم واختياراته الكبرى من سير نحو وضع خيار مشروع المجتمع الاشتراكي موضع التنفيذ والنجوز.

وقبل ذلك؛ وعندما باشرت السلطة الجديدة تسلم مقاليد الحكم صائفة 1962، وبدأت بعض أصوات النخبة الحداثية المنغرسة في جبهة التحرير تنادي بدستور لائيكي للدولة الجزائرية يكون الإسلام بموجبه دينا للشعب وليس دينا للدولة، وجدنا بعض أعضاء الجمعية ومعلميها يبادرون في شهر أوت «أغسطس» 1962 -بقيادة الشيخين الشبوكي وعبدالرحمن شيبان- إلى توجيه نداء للشعب الجزائري يدعونه فيه إلىالتمسك بدينه

(1) تحول الشيخ خير الدين إلى المعارضة في 1976وأصدر بمعية فرحاتعباس وبن يوسف بن خدة وحسين الأحول بيانا ينتقدون فيه سياسة بومدين حيال المملكة المغربية وقضية الصحراء الغربية، وكانت هذه فرصة لانتقاد حكم بومدين الفردي واختياراته المذهبية وتغييب الشعب عن معادلة القرار السياسي. وكان خير الدين قد استقال قبل ذلك من عضوية أول مجلس نيابيبعد فشل مرافعته ودفاعه عنأحقية المغاربة الذين عاشوا في الجزائرأيام الثورة التحريرية في الحصول على الجنسية الجزائرية، وفي مناسبة أخرى كان الشيخ خير الدين قد وجه رسالة نصيحة للرئيس بومدين عام 1969 .أنظر لمزيد اطلاع: مذكرات الشيخ محمد خير الدين، مرجع سابق، ج 2، ص ص 269-287.

(2) François Burgat & François Gèze.<Les partis et mouvements islamistes en Algérie :quelles perspectives pour l'Union européenne ?>.]en ligne] (Consulté le: 2007/11/22). Disponible sur:<http://www.algeria-watch.org/>.

وإحباط هذه الدعوة[1].

إن التعاون المتخذ-من بعض رموز جمعية العلماء-كخيار وقائي للتعامل مع النظام لم يعمر طويلا؛ فقد دشن الاحتجاجَ مبكرًا رمز قيادي له وزنه التاريخي وسمعته النضالية هو الشيخ البشير الإبراهيمي؛حيث اختار توجيه نقد حاد لنظام أحمد بن بلة عشية انعقاد المؤتمر الحزبي لجبهة التحرير الوطني الذي كان الاستعداد فيه جاريا للإعلان عن ميثاق الجزائر كوثيقة أساسية ومرجعية تحدد معالم مشروع المجتمع والدولة الجزائرية ما بعد الكولونيالية.

ولأن المناسبة صادفت الذكرى الرابعة والعشرين لوفاة الشيخ عبدالحميد بن باديس (1889-1941) فقد اختار الإبراهيمي نقد النظام والاحتجاج على خياراته الأيديولوجية، وكذا على الوضع العام الذي أصبح -حسبه- يهدد وحدة وكيان الأمة الجزائرية. ففي تصريحه لوكالة رويتر يوم 16 أبريل 1964[*]، وهو اليوم المصادف لافتتاح جلسات مؤتمر الجبهة أدان الشيخ الإبراهيمي توجهات النظام وطريقته في ممارسة السلطة، محذرا مما يمكن أن تؤول إليه البلاد من حرب أهلية بسبب ما يتخبط فيه المجتمع من أزمات روحية واقتصادية، ومن انحراف عن الخط الأصيل، وسقوط في المذاهب الأجنبية بعيدة الصلة عن جذور المجتمع الجزائري وانتمائه الحضاري العربي والإسلامي[**].

لكن النظام العازم على «حماية مكاسب الثورة»، والحريص على عدم سماع أي صوت معارض مهما كان مصدره سارع إلى وضع الشيخ المسن تحت الإقامة الجبرية المحروسة(Résidence surveillée)، وقطع عنه راتبه الشهري الرمزي، وشنت ضده صحافة بعض المنظمات الجماهيرية التابعة للحزب (الاتحاد العام للعمال الجزائريين

---

(1) ميلود سفاري، مرجع سابق، ص .

(*) أنظر نص البيان كاملا في ملحق الوثائق والمرفقات والصور، ص 465.

(**) إننا نتساءل هنا عن موقف الشيخ الإبراهيمي الذي تواقت مع أول يوم لانعقاد المؤتمر، هل اطلع الشيخ على مسوّدة الميثاق المعدة ليناقشها ويتبناها المؤتمر خاصة وأنه انعقد في الفترة من 16-21 أبريل، والمعروف أن البيان الاحتجاجي صدر في 16 أبريل؛ أي مع البدايات الأولى لانعقاد المؤتمر، وهو ما يدعونا إلى التساؤل أيضا: هل تصريح الإبراهيمي مبني على اطلاع على مسوّدة الميثاق، وهو ما لا نرجحه لأن ابن بلة نفسه-كما نقلت ذلك مغنية الأزرق في كتابها نشوء الطبقات في الجزائر ص 93- اطلع عليه لأول مرة عندما قدم إلى المؤتمر؟، أم أن بعض أصدائه وصلت إليه؟، أم أن الإبراهيمي يحتج على وضع عام، ووجد في هذه المناسبة الرسمية التي يحضرها أركان الدولة والحزب والجيش فرصة لأن تصل كلمته للجميع؟

U.G.T.A) حملة إعلامية انتقدت فيها هذا المسلك الاحتجاجي من طرف من سمتهم «علماء السوء» «Les oulémas du mal»[1]. ورغم ما لقيه بيان الشيخ الإبراهيمي من ارتياح لدى شرائح عديدة من المجتمع الجزائري، ولدى بعض المؤتمرين مثلما صرح بذلك فرحات عباس[2] إلا أن الأمر لم يكن كذلك لدى نخبة السلطة والحزب، ففي ختام المؤتمر وجدنا الأمين العام للحزب حريصا على الرد بصيغة سجالية على المزاعم القائلة بالتعارض بين الإسلام وبين الاختيار الاشتراكي، كأنما يشير بذلك إلى نقد مضمر لما ورد في خطاب رئيس جمعية العلماء المحلة؛ حيث ورد في تقريره الختامي أننا»..سنمضي قدما إلى الأمام في نطاق احترام تقاليدنا العربية الإسلامية وسنبني الاشتراكية. وليعلم الذين يريدون أن يدنسوا الإسلام بمحاولة التذرع به في اتجاه معاد للرقي أنه لن يتأتى لهم الاستمرار إلى ما لا نهاية له في هذا السلوك لأنهم لم ينجحوا إلى هذا اليوم إلا بفضل تسامح مفرط منا، وإلا من جراء غموض لا يزالون يعملون على بقائه، فالإسلام أبعد ما يكون عن عرقلة اختيارنا، بل معناه في أفكار الجماهير مرادف لمعنى العدالة وبالتالي فهو يؤيد الاشتراكية ويدعو لها».

وإذا علمنا أن الشيخ الإبراهيمي بقي بدون راتب، وتحت الاقامة الجبرية الى أن وافته المنية يوم الجمعة 21 مايو 1965 تأكد لنا عنف السلطة، ورفضها المبرم لكل معارضة يمكن أن تبرز من المجتمع أو من نخبه السياسية والثقافية، حتى وإن كان لهذه النخب سبقها النضالي والثوري. بل إن بعض توجهات السلطة ستكون على حساب الحقيقة التاريخية التي تنكر على بعض تلك الرموز هذا السبق الثوري، والتأمل في نص ميثاق الجزائر في تحليله المدخلي لتاريخ الحركة الوطنية يبرز لنا ذلك التحيز والانتقائية في مستوى تخليد دور الحركة الوطنيةورجالاتها، فقد تم التنصيص على دور جمعية العلماء في مجمل الجهد الوطني التحرري ودور الشيخ ابن باديس، لكن من الملاحظ كما يقول ابن زنين أن «اسم البشير الإبراهيمي الذي ترأس الجمعية منذ 1940 إلى الاستقلال لم يتم التنويه به، بكل

---

(1) Severine Labat. Les islamistes algériens entre les urnes et les maquis(Paris: Editions du Seuil. 1995). p 21

(2) مسعود بوجنون، مرجع سابق، ص 17.

(3) جبهة التحرير الوطني، ميثاق الجزائر، مرجع سابق، ص 154.

بساطة لأنه عارض توجهات النظام الجزائري تحت رئاسة ابن بلة»[1].

إن هذا المنحى القمعي للسلطة لم يثن بعض شيوخ الجمعية الآخرين من تدشين احتجاجات لاحقة على ما كانوا يعتقدون أنه انحراف عن الدين وعن الموروث الثقافي والحضاري للمجتمع الجزائري. ولكن هذا النقد والاحتجاج سينطلق هذه المرة من المسجد، المعقل الأول للعمل الإصلاحي، وفضاء العلماء الأكثر فعالية لصناعة وتوجيه الرأي العام. فبعد ما يقرب من السنة عن بيان الإبراهيمي عارض عبداللطيف سلطاني[*]، في خطبة الجمعة ليوم 26 مارس 1965 من مسجد كتشاوة التاريخي دعوة الرئيس أحمد بن بلة المرأة إلى الخروج إلى الشارع؛ وقد عبّر عن ذلك بقوله «... عارضته في قضية خروج المرأة المسلمة الجزائرية إلى الشارع مع خروجها عن الآداب الإسلامية... فقد دعاها لذلك ورغبها فيه وحثها عليه في خطاب ألقاه من شرفة نادي الترقي في العاصمة يوم 23 مارس 1965، فأحدث بهذا ثلمة كبيرة في بناء الأسرة... فعارضته بخطبة يوم الجمعة.. كان موضوعها هو المرأة ومكانتها في الإسلام»[2]. ولما كانت الخطبة مذاعة على أمواج الإذاعة فقد كان رد فعل النظام هو توقيف الشيخ سلطاني عن الإمامة والخطابة من خلال وزير الأوقاف آنذاك التيجاني هدام.وفي نفس السياق الاحتجاجي نددرمز علمائي آخر هو الشيخ أحمد سحنون[*] بالانحرافات السياسية والاعتداء على الحريات العامة، وتفكيك المجتمع الجزائري، وبرامج التشويه الثقافي التي كان ينفذها نظام ابن بلة، وهذا ما كلفه هو الآخرالطرد من المساجد في 1964[3].

---

(1) Belkacem Benzenine; Op; cit. Disponible sur: <ttp://meria.idc.ac.il/journal__fr/2006/jv1no1a6.html>.

(*) أنظر بيوغرافيا مختصرة عنه في ملحق مسرد أعلام الحركة الإسلامية في الجزائر، ص 451.

(2) أوصديق فوزي بن الهاشمي، محطات في تاريخ الحركة الإسلامية بالجزائر1962-1988، ط 1 (الجزائر: دار الانتفاضة للنشر والتوزيع، 1992)، ص ص 25-26.

(*) أنظر بيوغرافيا مختصرة عنه في ملحق مسرد أعلام الحركة الإسلامية في الجزائر.ص 451.

(3) Mostafa Brahami. <Cheikh Ahmed Sahnoun ou l'indépendance incarnée dans ses plus nobles dimensions>.]en ligne] (Consulté le: 2008/01/20) . Disponible sur: <http://www.algeria-watch.org/fr/article/analyse/brahami__sahnoun.htm>/.

هذا المسلك المتكرر مع خطباء الجمعية سيقود النظام وإدارة شؤونه الدينية إلى تطوير استراتيجية جديدة تضيّق على المتبقين من العلماء وتخيّرهم بين الاستجابة لمهمة الدعاية لسياسته واختياراته الأيدولوجية وتزكيتها أثناء الخطب الجمعية، وبالتالي الانخراط في اتجاهه الرسمي، أو ترك الفضاء المسجدي للذين يحسنون القيام بذلك والمغادرة إلى فضاءات أخرى. لذلك اتجه العديد منهم إلى السلك التعليمي ليحافظوا على استقلاليتهم، ولماَ أصبح يمنحه هذا القطاع من ميزات لم يكن يحظى بها قطاع الأوقاف والشؤون الدينية حتى تلك الفترة[*].

بالتوازي مع العمل المسجدي إمامة وخطابة انسلك نخبة من رموز التنظيم الباديسي المحل في عمل جمعوي كان قد تأسس منذ فبراير 1963 بمبادرة من بعض الشباب المثقف، وقد كان لهذا العمل المنظم دوره في الحفاظ على الجهد الإصلاحي مستمرا -وبنَفَسٍ جديد- بعد أن طرد بعض ممثليه التاريخيين من الفضاءات المسجدية وضيّق عليهم.

2.2 - **جمعية القيم الإسلامية وبداية نشأة العمل الإسلامي:** مع جمعية القيم -إذن- سيتوفر للعمل الإصلاحي التثقيفي والتربوي -الذي كان قد باشره مجموعة من تلاميذ جمعية العلماء بشكل فردي بعد أن منعوا من استئناف نشاطهم المنظم- إطاره القانوني الرسمي والمنظم، مع ما يتيحه العمل الجماعي المنظم من ضبط للأهداف، وتوحيد للأفكار، وفعالية في الأداء، ومراكمة تدريجية للجهود.

ففي 15 رمضان 1383هـ الموافق لـ09 فبراير 1963 مبادر نخبة من الشباب الجزائري المثقف إلى تأسيس جمعية ذات طابع تربوي وثقافي تأخذ على عاتقها مهمة الدفاع عن القيم الإسلامية المهددة بقرن وربع من الاستعمار الاستيطاني[1]، وإعادة الاعتبار للمبادئ والرموز والقيم الحضارية الإسلامية؛ والمساهمة في تثوير الفعل الثقافي والتربوي بينمختلف شرائح المجتمع الجزائري، وخاصة بين نخبه المثقفة باللغتين العربية أو الفرنسية. لهذا

(*) صدر مرسوم رئاسي في 1964 يقضي بإدماج المعلمين الأحرار في سلك التعليم الرسمي، ليصبحوا موظفين تابعين للوظيف العمومي، خلافا لمن كانوا يعملون في السلك الديني بصفتهم أئمة، فهؤلاء ظلوا يتلقون منحا زهيدة لا تتجاوز 45 ألف سنتيم،إلى أن تم إلحاق قطاع الشؤون الدينية فيما بعد بالوظيف العمومي.

(1) Severine Labat. Les Islamistes Algériens.Op; cit. p 64.

السبب اختار المؤسسون أن تكون «القيم Les valeurs» اسما لجمعيتهم الجديدة لما يحيل إليه مسمى القيم من ارتباط ليس فقط بالشأن الديني والأخلاقي كما قد يفهمه البعض، ولكن بمعنى أكثر شمولية يتسع فيه المجال للشأن الفكري والثقافي والاقتصادي والاجتماعي مثلما تبرزه المذهبية الإسلامية في تصورها الكلي لجوانب الحياة الإنسانية كما فهمها هؤلاء[1].

وعن الأهداف التفصيلية للجمعية يتحدث رئيسها الهاشمي التيجاني[*] قائلا «لم تبرز (جمعية القيم) للوجود لملئ الفراغ الذي تركته جمعية العلماء كما يظن الكثير، وإنما لتحقيق رغبة مؤسسيها في القيام بواجبهم الديني الذي يفرض عليهم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، في تنوير العوام بأركان دينهم وجلال أعمال سابقيهم، وبإيقاظ المثقفين من أبناء ملتنا لحقيقة غاية الحياة التي لا تنحصر في الحصول على العيش، وعلى الوسائل التي تضمنه مهما كانت صالحة ومشروعة... تلكم هي الأسباب المباشرة التي أهابت بأربعة من المثقفين الغيورين[**] أن يؤسسوا جمعية تدافع عن قيمنا الإسلامية»[2].

وللوصول إلى تكريس هذا المعنى الشمولي لمفهوم القيم الإسلامية بادر هؤلاء الشباب إلى ضبط أجندة عريضة من الأهداف الإجرائية متوسلين في تحقيقها بما هو متاح من الوسائل، فامتدت جهودهم من تقديم الأعمال البحثية والدراسات النظرية الصرفة إلى العمل الجمعوي التوعوي الجواري.

وفي هذا الصدد أصدروا مجلة باللغة العربية سميت «التهذيب الإسلامي»، ومجلة أخرى بالفرنسية «Humanisme Musulman» اهتموا فيها بالتنظير الفكري، وتقديم الدراسات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية على ضوء العقيدة الإسلامية. أما عن نشاطاتهم الميدانية والجوارية فقد تنوعت بين تلك الموجهة للفئات الشعبية كالمواطبة

---

(1) أوصديق فوزي بن الهاشمي، مرجع سابق، ص 41.

(*) أنظر بيوغرافيا مختصرة عنه في ملحق مسرد أعلام الحركة الإسلامية في الجزائر، ص 452.

(**) هم على التوالي الأساتذة زهير إحدادن والشريف قصار وباعلي والهاشمي التجاني صاحب الفكرة.

(2) الهاشمي التجاني، «الإصلاح وجمعية القيم»،الجزائر: مجلة الموافقات، المعهد الوطني لأصول الدين، العدد2، (جوان 1993)، ص ص169-170: وانظر أيضا تفصيلا حول أهداف الجمعية في: جمعية القيم،مجلة التهذيب الإسلامي، العدد 08، مارس 1966، ص ص 63-65.

على إرسال الخطباء والوعاظ والمرشدين إلى بعض مساجد العاصمة والأندية القديمة، وعقد الاجتماعات والمحاضرات والندوات...؛ وبين تلك المخصصة للشرائح المثقفة من الأساتذة وطلبة الجامعات والثانويات والمهتمين بالشأن الثقافي عامة؛ حيث سطرت الجمعية في هذا الصدد برنامجا ثقافيا تمثل -زيادة على ما تصدره من منشورات باللغتين- فيما يمكن أن نسميه السياحة التاريخية والثقافية، لجهة التعريف بالحواضر الجزائرية العلمية والتاريخية، فنظمت زيارات لسيدي عقبة، وتاهرت... باعتبارها عواصم للثقافة الإسلامية، ومعاقل أولى للحضارة الإسلامية في الجزائر، وقد كان الهدف من وراء ذلك هو معاودة التعرف على هذه الرموز الحضارية الشاهدة على أصالة المجتمع الجزائري، وانتمائه التاريخي والحضاري الذي حاول الاستعمار الفرنسي طيلة 130 سنة سلخه عنه.

أما عن تركيبتها البشرية فقد ضمت الجمعية تشكيلة بشرية متنوعة من حيث الانتماء المذهبي (السنيين والإباضيين)، والخلفية اللغوية (معربين، مفرنسين)، والفئات العمرية (شيوخ وشباب) والفئات السوسيومهنية؛ حيث يمكن أن نجد ضمن هذه التركيبة الأستاذ الجامعي والطالب والموظف والواعظ والإمام والتاجر والعامل البسيط، لذلك لا غرابة أن تنعّت الجمعية في بعض الدراسات الاجتماعية بأنها... «this new organization ofteachers، businessmen، salaried workers، and imams» «منظمة معلمين، ورجال أعمال، وعمال يتقاضون رواتب، وأئمة»[1]. والجدول الآتي يوضح القضية.

جدول رقم (4-2) التركيبة السوسيومهنية لجمعية القيم

الاسم واللقب	الفئة السوسيومهنية	ملاحظة
د.الهاشمي التجاني، د. أحمد بن جدو، عبد الرشيد مصطفاي، عمار طالبي، محمد الأكحل شرفاء، محمد الشريف قاهر.	أساتذة في التعليم الجامعي والثانوي	بعضهم أعضاء مؤسسون للجمعية

(1) Peter R.Knauss. The persistence of Patriarchy. Class. and Ideolgy in Twentieth Century Algeria. (en ligne). (Consulté le: 2008/11/16) . Disponible sur: <ttp://www.w3.org/TR/xhtml1/DTD/xhtml-1 transitional.dtd>.

رشيد بن عيسى، عبد الوهاب حمودة، مدني عباسي، الساسي لعموري.	طلبة جامعيون	بعضهم كان من مؤسسي مسجد الطلبة بالجامعة المركزية في 1968، ويحضر دروس مالك بن نبي. وبعضهم سيكون له دور مهم في الحياة السياسية والثقافية الرسمية والشعبية في الثمانينيات والتسعينيات.
محمد نسيب، مختار بولعروق.	معلمون	/
عمر كانوني، إبراهيم الماحي، سليمان جنان، صالحي الزبير، مختار عنيبة، د. رضا بن الفقيه.	موظفون، وموظفون سامون	/
أحمد سحنون، عبد اللطيف سلطاني، مصباح حويذق، عمر العرباوي.	أئمة وخطباء	بعضهم أعضاء سابقون في جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، وسيشكلون فيما بعد قوة دفع للحركة الإسلامية في السبعينيات والثمانينيات.
عباس التركي، الحاج خليفي، عمر بوشارب، مصطفى خاوي، سليمان بن يوسف، الحاج أيوب إبراهيم، بوداود.	تجار ورجال أعمال	/
محمد اكلي تيغيلت	عمال	/

المصدر: إعداد شخصي بالاعتماد على: الهاشمي التيجاني، مرجع سابق، ص 169-170، وعلى مجلة: Humanisme Musulman. N°10 et 11، Avril-Mai 1966

وفي تركيبة آخر مجلس إداري مسيّر لجمعية القيم (تم تجديده في 16 جانفي «يناير» 1966) يمكن أن نحصي الفئات السوسيومهنية الممثلة فيه بالشكل الآتي(*):

جدول رقم (4-3) توزيع الفئات السوسيومهنية في آخر هيئة مسيرة لجمعية القيم

الفئة السوسيومهنية	ك	النسبة المئوية %
أساتذة ومعلمون	09	33 .34
موظفون،وموظفون سامون	06	22 .22
طلبة جامعيون	01	03 .70

(*) اعتمدنا في إعداد هذا الجدول على ما ورد في مجلة:
Association AL-QIYAM. Humanisme Musulman. N10° et 11. 1er Année.Avril-Mai1966. pp 85-83.

أئمة وخطباء	03	11.11
تجار ورجال أعمال	07	25.93
عمال	01	03.70
المجموع	27	100

يتبين من هذا الجدول أن أعلى نسبة ممثلة في مكتب الجمعية مشكّلة من فئة الأساتذة والمعلمين الموزعين على مختلف المراحل التعليمية (مع ملاحظة أن بعض الأئمة والخطباء كانوا يجمعون إلى جانب الإمامة والخطابة وظيفة التعليم)، غير أن التمثيل الأكبر مثلما يبرزه تصفح تشكيلة المكتب يعود إلى فئة الأساتذة الجامعيين والأساتذة الثانويين، وهو تمثيل تبرّره طبيعة الجمعية وطبيعة جدول أعمالها الثقافي؛ إذ الاضطلاع بهذه المهمة الحضارية يفترض توفر موارد بشرية ذات نوعية من حيث الإعداد العلمي والثقافي، وهو ما غطته تشكيلة الجمعية بامتياز.

أما الفئة الأكثر تمثيلية بعد الأساتذة فهي فئة التجار ورجال الأعمال، ولا يخفى ما لهذه الأخيرة من دور تدعيمي فعال يرفد الجهد العام للجمعية، ويزودها بالقاعدة المادية التي تحتاجها في القيام بنشاطاتها الثقافية والتربوية، خاصة وأن طبيعة النشاطات المحددة في برنامج الجمعية (منشورات باللغتين، تنقلات بين الولايات...) تستلزم قاعدة مادية معتبرة.

أما الفئة الأخرى الأكثر تمثيلية بعد فئة الأساتذة والتجار فهي فئة الموظفين، مع التنبيه إلى أن بعضهم كان يشغل وظائف سامية في بعض الوزارات، بما يبرز تغلغل الجمعية في الجهاز الرسمي للدولة، وهو ما وفر لها نوعا من الحماية لمباشرة أعمالها التثقيفية. وقد ذكر الهاشمي التجاني في شهادته المدونة حول جمعية القيم كيف أن أحد أعضاء الجمعية (الدكتور رضا بن الفقيه المستشار بوزارة التربية) وبفضل نفوذه وعلاقاته مع أصدقائه في الجيش ضَمِن صدور مجلة التهذيب منذ عددها الثالث إلى عددها العاشر وبمطبعة الجيش نفسها بعد أن بقيت تحت الرقابة والاحتجاز لمدة طويلة، وكادت تمنع من الصدور نتيجة

تحرش بعض المحسوبين على التيار اليساري من أعضاء المكتب السياسي للحزب(1).

وإلى جانب عضوية بعض أعضائها في الحزب، والسبق النضالي لبعضهم في الثورة التحريرية، حظيت جمعية القيم ببعض الرعاية من مقربين من نظام أحمد بن بلة، يذكرمنهم محمد حربي(2) الثلاثي أحمد محساس وصافي بوديسة ومحمد الصغير نقاش، وربما كان لهذه التغطية شبه الرسمية دور في حماية عمل الجمعية من بعض الاستفزازات والتحرشات التي ستشهدها عبر سنوات نشاطها الثلاث، كما لقيت الجمعية تشجيعا من زعماء سياسيين وقياديين في الثورة مثل عباس فرحات والعقيد محمدي السعيد، وكذا أحمد بودة(*).

لقد باشرت هذه النخبة الشبانية التي أسست جمعية القيم عملها مبكرا في الجزائر المستقلة (بعد حوالي 7 أشهر من الاستقلال)، وفي الوقت الذي كانت فيه جمعية العلماء تخوض عبر ما تبقى من نخبتها احتجاجاتها ضد توجهات الرئيس ابن بلة لم تكن جمعية القيم في حقيقة الأمر -مثلما يقول خلادي- طرفا في هذا النقاش، بل انحصرت جهودها في تحقيق جملة من الأهداف البراغماتية كتنظيم بعض الأعمال التحسيسية حول موضوعات أخلاقية، أو الاحتجاج أحيانا ضد بعض الانحرافات الناتجة عن عملية تغريب المجتمع الجزائري؛ وبفضل هذه البراغماتية استطاعت أن تجتذب أعدادا غفيرة من المتعاطفين مع أفكارها وبرنامج عملها(3).

لكن ما أحدثته هذه الجمعية الناشئة من زخم وحركية ثقافية واضحة- في مجمل المشهد الثقافي الجزائري حينئذ، عبر سلسلة الإصدارات، والنشاطات، والفعاليات الثقافية التي رعتها ونظمتها، على تواضع وسائلها الماديةمن جهة، وحداثة تأسيسها من جهة ثانية، وقلة خبرتها من جهة ثالثة- شدت انتباه السلطة مبكرا، وبالخصوص بعد اجتماع جماهيري

---

(1) أنظر ذلك في: الهاشمي التجاني، مرجع سابق، ص 172.

(2) MohammedHarbi.L'islamisme dans tous ses états.Op. cit. p 133.

(*) مقابلة مع الأستاذ الدكتور عمار طالبي أجريت يوم 07 ماي 2009 بمقر جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، حسين داي العاصمة من الساعة 30:90-30:11.

(3) Aïssa Khelladi, Les islamistes Algériens face au pouvoir. (Alger : Edition Alfa. 1992). p16-15.

حاشد نظمته بدار الشعب في 05 يناير 1964 (أي بعد حوالي سنة من تأسيسها) للتعريف بمشروع نشاطها الديني والثقافي، حضره ما يقارب 3000 شخص جاؤوا من مختلف أحياء العاصمة. ولما كان خطباء ومحاضرو الجمعية قد اتجهوا إلى شرح آرائهم وتأكيد مواقفهم حول ضرورة العودة إلى الأخلاق الإسلامية، والتمسك باللغة العربية والعمل على بعثها من جديد، وعلى ضرورة إقامة الشريعة الإسلامية في الأحكام والحدود، وعلى أهمية وضرورة تثقيف المرأة، وضرورة التكوين الروحي والأخلاقي والعقلي والبدني ليشمل مختلف أفراد وطبقات المجتمع..؛ ولما كان قد حضر هذا الاجتماع -أيضا- محمد خيضر الأمين العام للحزب، وكان حينها في بداية صراعه السياسي مع الرئيس أحمد ابن بلة؛ فقد استغل خصوم جمعية القيم -من نخب اليسار الماركسي المعادي لخطها الفكري، ولطروحاتها حول الثقافة والتربية واللغة...- هذه المناسبة للتعريض بها عبر الصحافة، والتأثير بالتالي على موقف النظام حيالها. كما تشكلت على إثر هذا الاجتماع مجموعة من 24 شخصية مثقفة من نخبة اليسار على رأسهم حسين زهوان عضو المكتب السياسي للحزب، ومراد بوربون رئيس لجنته الثقافية ونشروا بيانا شديد اللهجة في جريدة «Le Peuple» «الشعب»استنكروا فيه توجهات وأعمال جمعية القيم، وأكدوا خلاله على أن التذرع بالدفاع عن القيم الإسلامية يخفي وراءه تهجما على الاشتراكية التقدمية التي تتجه نحوها، وتدافع عنها كل القوى التقدمية للأمة، وأن الحلم بدولة ثيوقراطية توضع في خدمة طبقة معينة أو طبقة محظوظة قد ولى. إن الهدف من هذا الاجتماع هو فقط وقف المسيرة التنموية للجزائر وتجميد نشاطها الثوري الذي انخرطت فيه[1].

وقبل ذلك وفي وقت سابق كان بعض أعضاء الجمعية وعلى رأسهم الهاشمي التيجاني رئيس الجمعية قد بدأوا ينخرطون شيىءا فشيىءا في سجالات ومجادلات عديدة مع اليساريين واللائكيين المنتشرين آنذاك بقوة في الأوساط النقابية والجامعية، كما أثارت نشاطاتهم وكتاباتهم ردود أفعال عديدة من لدن هؤلاء[2]. وقد جرّت دراستان كان

---

(1) Peter R.Knauss. Disponible sur: <ttp://www.w3.org/TR/xhtml1/DTD/xhtml-1transitional.dtd>.

وأيضا: الهاشمي التيجاني، مرجع سابق، ص ص 175-176، وأيضا: توفيقالشاوي، مذكرات نصف قرن من العمل الإسلامي 1945-1995،ط1 (القاهرة: دار الشروق، 1998)، ص ص 364-365.

(2) يذكر عمار طالبي من بين هذه النشاطات العمل الجواري الذي جمع متعاطفين كثيرين مع الجمعية في غابة باينام بالعاصمة

قد نشرهما الهاشمي التيجاني في مجلة «Humanisme Musulman» حول موضوع الراحة الأسبوعية التي دعا إلى ضرورة استبدالها بظهر الخميس ويوم الجمعة بدل ظهر السبت ويوم الأحد؛ وبحثا آخر حول ضرورة إلزامية التعريب[*] التدريجي والكامل لكافة مستويات التدريس من الابتدائي إلى الجامعي بمختلف فروعه الأدبية والتقنية، سجالا كبيرا زاد من وطأته إقدام هذا الأخير (أي الهاشمي التيجاني) -وهو في منصب السكرتير العام لجامعة الجزائر- على مباشرة عملية تعريب اللوائح والإعلانات التي تصدرها إدارة الجامعة كمبادرة فردية منه، وخطوة عملية تضع بعض أطروحاته (وأطروحات جمعيته) الثقافية واللغوية موضع التنفيذ.

خطوة كهذه -إضافة إلى سابقاتها مما سجل على تحركات الجمعية ونشاطاتها- لم تمر دون ردة فعل؛ فقد عمدت السلطة عام 1964إلى إبعاد الهاشمي التجاني نهائيا من منصب الأمانة العامة لجامعة الجزائر بعد حملة من الضغوطات كان شنها ضده اللوبي المتشكل من الشخصيات الفرنسية، والمتجمع ضمن هيئة التأطير الجامعي التي اضطلعت في تلك الفترة بتأطير الجامعة الجزائرية تسييرا وتدريسا وبحثا، والمتحالفة مع بعض الجزائريين الذين يتقاسمون معها الانتماء الأيديولوجي واللغوي[1].

لقد رافعت جمعية القيم-وهذا ما جعلها تصطدم أحيانا بالسلطة- لأجل بعض القضايا ذات الصلة بنظريتها في العمل التغييري، كتشهيرها بإذاعة برامج منافية للأخلاق في التلفزة، أو التدريس المعمم للغة الفرنسية في مختلف المراحل التعليمية، وحصر اللغة العربية في وضع ثانوي.كما اعترضت على النفوذ المستمر للثقافة الفرنسية في الجزائر المستقلة، وطالبت الحكومة باتخاذ خطوات جريئة لجهة تعزيز اللغة العربية واحترام القيم الإسلامية. ودافعت عن ضرورة وأسبقية الجزائريين في التوظيف على الأقدام السوداء من الفرنسيين الذين فضلوا البقاء في الجزائر بعد الاستقلال، وحافظوا على امتيازاتهم

ونشطه آنذاك إمام جامع الحراش بالعاصمة الشيخ مصباح الحويذق؛ حيث قرأ على المجتمعين رسالة في العقيدة كان قد ألفها. الشهادة السابقة.

(*) في مقال عنوانه: «Dimanche ou Vendredi» نشره في العدد السابع من مجلة التهذيب بالفرنسية، ومقال آخر: «De l'arabisation» نشره في العدد الرابع من المجلة نفسها.

(1) Aïssa Khelladi.Op. cit. pp 18-17.

بموجب نصوص اتفاقيات إيفيان.

إن جمعية القيم لم يكن من اهتماماتها التركيز-مثلما يؤكد خلادي- على ما تركه الاستعمار من آثار سلبية في الميدان الزراعي والاقتصادي، أو صراع الزمر السياسية المتنافسة على السلطة، أو النزاع المسلح بين الجزائر والمغرب، أو التفكك الذي مس الإدارة جراء مغادرة الأوروبيين، ويفسر ذلك بقوله «إن جمعية القيم أكدت دائما وبقوة على توجهها الثقافي وعلى مشروعها في إعادة الاعتبار للقيم الإسلامية في كامل البلاد، لم نرها تتدخل في مسألة أخرى غير تلك التي تمس الإسلام وممارستهمباشرة، وإذا كان من الممكن أن توجه انتقادات أو نصائح... للنظام، فحول هذه المسألة الحضارية (cette questioncivilisationnelle)، وليس حول التسيير السياسي أو الاقتصادي للبلاد»[1].

على أن ذلك لا يمنعنا من القول بأن خطاب الجمعية ونضالها ورغم كونه متمحورا حول المسألة الثقافية والدينية-مثلما كان حال سلفها جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وهي في هذه النقطة تتقاطع معها- فإنه لم يكن في عمقه بعيدا أو منفصلا عن السياسي، ذلك أن نضالها على هذه الجبهة؛ أي الجبهة الثقافية، كثيرا ما اتجه في مسارات مناقضة لتصورات النظام الحاكم، واختياراته حول كيفية إدارة الشأن الثقافي والديني في الجزائر المستقلة. وإذا علمنا تحالفات هذا النظام وميولاته الاشتراكية فإن هذا النظام لم يكن ليبارك إلا ما ينسجم مع قناعاته حول هذه المسألة، وكل رأي مناقض أو بديل يعد معاديا للثورة، أو على الأقل معرقلا لطموحات البلاد الثورية، ومعطلا لمسيرتها التنموية، وبالتالي يعد تدخلا في شأن السياسي، وهو ما تندرج فيه نضالات جمعية القيم بامتياز.

إن جهد جمعية القيم الإسلامية يشكل في بعض أبعاده قطيعة مع الرؤية الرسمية للشأن الثقافي والديني، تلك الرؤية المؤطرة إجمالا بتوجيهات خبراء الدعاية الماركسية المستقدمين في هذا الصدد لتقديم الخبرة اليسارية في ميدان التوجيه الثقافي. كما يعكس جهد القيم من منظور آخر استمرارية؛ فنضال هذه الأخيرة على الجبهة الثقافية ببرنامج عمل مبني على رؤية إصلاحية عصرية تستلهم مفرداتها من تراث ثقافي موصول بتجربة الحركة الإصلاحية والنهضوية الإسلامية من جهة، ومنفتح على التجربة الغربية من جهة

---

(1) Severine Labat.Les Islamistes Algériens.Op; cit. p 65.

ثانية؛ من حيث هي خبرة إنسانية يمكن الاستفادة منها فيما لا يتصادم مع الخصوصية الثقافية والحضارية دليل على هذه الاستمرارية.

لقد حرص الهاشمي التجاني رئيس هذا التنظيم الجمعوي على إبراز هذا التواصل والاستمرارية في غير ما موضع(*) بتأكيده على أنه ينتمي إلى الإصلاحيين السلفين أمثال جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، كما صرح أيضا بأنه يجد نفسه في فكر شكيب أرسلان، وبعض رموز الأصولية الإسلامية المعاصرة كحسن البنا وسيد قطب ومحمد الغزالي وأبو الأعلى المودودي[1].

إن هذا التيار النيواصلاحي (Néoréformiste) كما تسميه سيفرين لابات (Severine LABAT)[2] قد تواصل من الناحية الفكرية والنضالية مع ميراث الإصلاحية الإسلامية في طبعتها الجزائرية، وحتى وإن صرّح الهاشمي التيجاني بأن جمعيته لم تأت لملئ الفراغ الناجم عن حل جمعية العلماء(**) فإن نضالات جمعيته وطريقتها ومنهجيتها في العمل، وتركيزها على العمل الثقافي والديني-مع مراعاة اختلاف الزمانين والظرفين الذين ولدت فيهما كل واحدة منهما طبعا- يبرز بوضوح مدى القرابة بين التجربتين الإصلاحيتين؛ أي بين إصلاحية جمعية العلماء التقليدية وإصلاحية جمعية القيم الجديدة. كما يبرز هذا التواصل على الصعيد الجيلي، فبعض المنتمين لجمعية القيم كانوا أعضاء سابقين في تنظيم العلماء، وبعضهم الآخر تتلمذ في مدارسها وعلى أيدي معلميها، بل إن بعضهم كان له دور خاص في إعادة إحياء تراث نخبة من رموزها (***).

(*) في حوار أجرته معه مجلة «Confluant» الصادرة بباريس سنة 1964.

(1) FrançoisBurgat.L'islamisme au Maghreb la voix du sud. Op. cit. p 150.

(2) Severine Labat.Les Islamistes Algériens.Op; cit. p 65.

(**) وقفنا على نوع من الالتباس في هذا الصدد ففي الحوار الذي أجراه فوزي أوصديق مع الهاشمي التجاني أكد هذا الأخير على أن تأسيس جمعية القيم جاء لملء الفراغ الناجم عن حل جمعية العلماء، لكنه في شهادته (أي الهاشمي التجاني) حول جمعية القيم يؤكد بأن هذه الأخيرة لم تبرز للوجود لملء هذا الفراغ، أنظر: فوزي أوصديق، مرجع سابق، ص40، والهاشمي التجاني، مرجع سابق، ص 169.

(***) نقصد هنا تحديدا عمار طالبي فقد كان له دور مهم في وقت مبكر من الاستقلال في جمع وتحقيق أعمال الشيخ عبد الحميد بن باديس في كتاب ضخم (أربعة أجزاء) بعنوان آثار الشيخ عبد الحميد بن باديس، كما كان الهاشمي التجاني قبل ذلك أحد كتاب جريدة البصائر، وكان والده أحمد التجاني من مناضلي جمعية العلماء المرموقين رغم استقراره خارج الجزائر والتحاقه بالبلاط الملكي المغربي على عهد الملك محمد الخامس.

لكن هذه القرابة لا تعني تماهيا واندغاما كليا، فبعض أعضاء جمعية القيم كانوا يحرصون على تمييز أنفسهم عن النخبة التقليدية بحرصهم على إبراز معرفتهم للغة أخرى غير العربية ولقيم أخرى غير الإسلام؛ أي للغة الفرنسية وللقيم الغربية، وعلى هذا فهم من هذا المنظور يقتربون -مثلما يقول فرانسوا بورغا- من تيار الإسلام السياسي، فانفتاحهم على الفكر الغربي واستيعابهم له -بهدف نقده- يجعلهم أقرب إلى هذا التيار بالمعنى الذي يحدده أوليفييه روا[1].

كما يميل بعض الباحثين إلى التأكيد على قرابة جمعية القيم من حيث مذهبها وعقيدتها من تيار الإخوان المسلمين، ذلك ما حاول لمشيشي بيانه بقوله «هذه الجمعية ذات الأهداف التربوية والثقافية تستلهم مذهب وعقيدة الإخوان المسلمين المصريين»[2]، ويستند لمشيشي في تأكيده هذا على موقف الجمعية من قضية إعدام سيد قطب، إلا أننا نرى أن ربطها بالفكر الإخواني بالاستناد إلى موقفها من إعدام أحد أقطاب الفكر الإخواني لا يشكل في تصورنا دليلا مقنعا على ذلك. حقيقة لقد كان لقطب تأثيره الفكري على كثير من مثقفي تلك الفترة في كامل البلاد العربية والإسلامية، وعلى ذوي النزعة الإسلامية منهم بالخصوص، ومنهم نخبة من أعضاء جمعية القيم، ولكن يمكن النظر إلى تعاطف جمعية القيم مع سيد قطب من زاويته الإنسانية وزاوية الانتماء الإسلامي[*]، وليس بالضرورة أن يكون الاحتجاج على إعدامه وهوالأديب والمفكر والحَرَكي المعروف مبنيا على أساس استلهام مذهب الإخوان أو عقيدتهم.

إن التأثير الإخواني حتى تلك المرحلة لم يزل محدودا، وحتى إذا سلّمنا بأن الوفود

---

(1) FrançoisBurgat.L'islamisme au Maghreb la voix du sud. Op. cit.pp 151-150.

(2) Abderrahim Lamchichi.Géopolitique de l'islamisme. (Paris : L'harmathan. 2001). pp 32-31.

(*) ورد النص في البرقية التي وجهتها جمعية القيم للرئيس المصري جمال عبد الناصر على ما يلي«... وإنما هي التفاتة من أجل علماء مسلمين إخوان لنا في الدين كبقية رعايا دولتكم الكبيرة...»، أنظر نص البرقية كاملا في فهرس الوثائق، ص 466. ويتحدث المستشار توفيق الشاوي وهو واحد من قيادات الإخوان المصريين على طلبه من الهاشمي التجاني إرسال برقية إلى الرئيس عبد الناصر؛ حيث يقول«..واكتفيت باتصال تلفوني من باريس بصديقي الدكتور الهاشمي التيجاني...واقترحت عليه أن يرسل برقية باسم جمعيته إلى عبد الناصر يطلب فيها الإفراج عن سيد قطب، وقد فعل وتوجه مع وفد عن جمعيته وسلموا البرقية للسفير المصري...»، أنظر: توفيق الشاوي، مرجع سابق، ص 405، وانظر أيضا الصفحة 323.

الإخواني -المشرقي والمصري منه على وجه التحديد- إلى الجزائر قد مارس تأثيره المباشر مبكرا في بعض أفراد النخبة الإسلامية الجزائرية-من خلال أفواج المتعاونين العرب الذين استقدمتهم حكومة ابن بلة من مصر الناصرية في وقت متقدم بعد الاستقلال، وكان كثير منهم من المنتمين والمناضلين في تيار الإخوان- فليس بالشكل الذي يلهم حركة كاملة مذهبا خاصا في التغيير.

ومع اعترافنا بإمكانية وجود بعض أوجه هذا التأثير على جمعية القيم، إلا أننا نرى أنه ليس بالشكل أو الحجم الذي يجعل نشاطها وحركتها مستلهمة في كليتها من مذهب حركة الإخوان المسلمين كحركة إسلامية قريبة من العمل السياسي، ولعل هذا ما حاول تأكيده بعض الباحثين عندما ذهبوا إلى أن جمعية القيم لم تكن سوى حركة احتجاجية تفتقر إلى عقيدة مرشدة واضحة وإطارات عضوية[1] بالمعنى الذي يمكن أن نجده في حركة -كحركة الإخوان المصرية- كان قد مرّ على تأسيسها حتى تلك الفترة ما يقارب الأربعة عقود. وبحسب ما أكده عمار طالبي فإن جمعية القيم كانت من الناحية الفكرية مستقلة عن التيار الإخواني وتؤمن بالخصوصية الجزائرية «نحن في الحقيقة اتجاه مستقل ولسنا تابعين عضويا، لكن بالنسبة للإخوان المسلمين فإننا نتعاطف معهم ونشترك معهم في الاتجاه العام، لكننا نؤكد على الخصوصية الجزائرية، ولسنا جزءا أو تابعين، نحن حركة مستقلة وتتعاطف مع كل الحركات الإسلامية التي تتشابه وتشترك معها في حمل هم النهضة»[2].

إن احتجاج جمعية القيم على حكم الإعدام الصادر في حق سيد قطب وهي الجمعية التي لم تهتم قبل ذلك سوى بالشأن الجزائري جعل بعض الباحثين يتجهون إلى وصف خطابها بأنه منذ تلك اللحظة بدأ ينزلق باتجاه خطاب سياسي أكثر مباشرة، وهو ما يؤكد حسبهم انزلاقها السريع من الحساسية السلفية نحو الحساسية الإخوانية[3]، رغم ذلك

(1)Abdelhamid Boumezbar& Djamila Azine.L'islamisme Algérien De la genèse au terrorisme (Alger : Chihab Editions, 2002). p 18.

(2) في مقابلة لنا معه سبق ذكرها.

(3) Aïssa Khelladi.Op. cit. p 19; &Abdelhamid Boumezbar& Djamila Azine.Op. cit.pp 36-35.

يحرص عمار طالبي على التأكيد بأن هذا التعاطف مع قضية سيد قطب «ليس معناه أننا أعضاء منهم. فكريا نشترك معهم في أشياء كثيرة، ولكن ليست هناك تبعية»[1].

وإلى جانب محاولة ربطها بالتيار الإخواني، اتجه باحثون آخرون إلى التأكيد على الطابع الراديكالي لجمعية القيم، فبرينو إيتيان (Bruno Etienne) في دراسته التي شملت مجموعة كبيرة من الحركات الإسلامية يخلص إلى أن جمعية القيم تعد الفرع الأكثر راديكالية (La branche la plus radicale)[2]، لمجرد أنها احتجت على بعض العادات والسلوكيات البعيدة عن القيم الجزائرية الأصيلة ذات العلاقة بالانتماء الإسلامي. والخلاصة نفسها يصل إليها باحث غربي آخر هو مايكل ويليس (Michael Willis) حينما يؤكد هو أيضا على راديكالية جمعية القيم، وعلى أنها ليست سوى أصولية متعصبة وغريبة تماما عن أفكار مؤسس جمعية العلماء، الذي تدعي صراحة بأنها وريثة تراثه ووريثة مثاليات جمعيته؛ أي جمعية العلماء المسلمين الجزائريين[3].

ولتأكيد ادعائه هذا يلجأ ويليس إلى استدعاء بعض المفردات التي انطوت عليها دعوة جمعية القيم، وتضمنها جدول أعمالها، كمطالبتها في مناسبات عديدة بضرورة تعميق الاستقلال الثقافي للجزائر، وتثمين مكونها الديني واللغوي ممثلا في الإسلام واللغة العربية؛ ودعوتها لضرورة توسيع استخدام اللغة العربية في مختلف المجالات، وبأولوية الجزائريين في التوظيف، وبأهمية تغيير العطلة الأسبوعية إلى يوم الجمعة... كما يسجل اتهامه لأعضاء جمعية القيم بتورطهم في بعض الأعمال العنفية، كتحطيم تماثيل رومانية في مدينة قالمة، ومطاردة النساء اللواتي يرتدين ثيابا غير محتشمة في شوارع الجزائر، وتهديد أصحاب الخَمّارات، إلى غير ذلك من التهم التي تُصَنِف الجمعية ضمن الاتجاهات الراديكالية البعيدة عن العمل التغييري السلمي كما تبرزه أهدافها.

---

(1) المقابلة السابق ذكرها.

(2) BrunoEtienne. L'islamisme radical. Op. cit. p 219.

(3) مايكل ويليس، مرجع سابق، ص 91، ونفس الأحكام تقريبا نجدها لدى باحثين غربيين آخرين أمثال: برينو إيتيان وجان كلود فاتان وجان لوكا.

إن الرجوع لبعض الشهادات المتوفرة في هذا الصدد[1] يجعلنا لا نثق في مثل هذه الدعاوى، بل ويتبين لنا مدى زيف كثير منها، بما يبرز نوعا من التحامل من بعض هؤلاء الكتاب والباحثين؛ فالعمل من أجل تحقيق وتعميق الاستقلال الثقافي كما كانت تفهمه وتدعو إليه جمعية القيم يصبح في تصور هؤلاء معاداة للحداثة الغربية ولقيمها المرجعية، كما أن بعض الاستنتاجات التي توصل إليها هؤلاء حول جمعية القيم اعتمدت على تأويل مواقفها، وتقييمها بحسب ما تقتضيه نزعة التمركز الغربي ونظرته للآخر وموقفه المعرفي منه، فبدل تفهمه وإدراك خصوصياته يتم النظر إليه من منظور المخالف الذي تقف قيمه ومواقفه... نقيضا لقيم الغرب التقدمية؛ كما اعتمدت هذه الاستنتاجات أحيانا على مجرد الاستئناس بالخبر الصحفي، أو ما شاع في وسائل الإعلام، وهي في عمومها معادية لخط الجمعية الفكري ومذهبيتها في التغيير.

إن الهاشمي التيجاني يؤكد في شهادته مثلا على زيف بعض المعلومات التي احتوى عليها بحث برينو إتيان فيما يتعلق بجمعية القيم، فهو ينفي أن يكون أحمد طالب الإبراهيمي أو مولود قاسم أو مالك بن نبي أعضاء لهم مسؤولية أو توجيه على الجمعية مثلما حاول برينو تأكيده في بحثه[2]. ويتحدث في مكان آخر عن ردود الأفعال القوية المنجرة عن بعض تصريحاته حول رؤيته ورؤية جمعيته وموقفها من قضية المرأة؛ مثلما برز في كتاب «المرأة الجزائرية» للكاتبة الجزائرية المفرنسة فضيلة مرابط. ورغم أن موقف الجمعية من المرأة هو في عمومه موقف إيجابي يتأسس على أهمية وضرورة «تثقيفها تثقيفا يوصلها إلى أعلى الدرجات الدينية والعقلية والعلمية والأدبية والرياضية»[3]، إلا أن ذلك لم يكن حسب الكتّاب الغربيين وبعض الكتاب الجزائريين -تبعا لتصورهم لدور المرأة ومكانتها- موقفا إيجابيا، ويستندون في التدليل على ذلك على ما يعتبرونه رؤية ماضوية ورجعية وانتقاصية ودونية للمرأة تتشبث بها جمعية القيم[4].

(1) شهادة عمار طالبي، فقد أكد أن جمعية القيم هي حركة نخبوية تجمع نخبة من المثقفين، وأن ما يروج حولها هو مجرد أكاذيب وإشاعات لا تمت للحقيقة بصلة، بل هي من افتراءات الصحافة اليسارية المعادية للجمعية ولأهدافها وخطها الفكري.

(2) BrunoEtienne. Op. cit. p 219.

(3) الهاشمي التجاني، مرجع سابق، ص 175.

(4) بناء على ما ورد في تصريح الهاشمي التيجاني في مجلة «Confluant» الصادرة في يوليو 1964؛ عندما سئل عن نظرة القرآن

أما فيما يتعلق بتورطهم في العنف فإن الكتابات الغربية -مثلما أشرنا آنفا- تصور جمعية القيم وكأنها تنظيم لمجموعة من المتطرفين الراديكاليين، لا تنظيما يغلب عليه الطابع النخبوي لما ضمه من إطارات جامعية وطالبية، وكوادر إدارية... يفترض من الناحية النظرية مسلكا في العمل ينسجم مع طبيعة تكوينهم ومستواهم الفكري، والصورة الآتية التي يقدمها ويليس تعكس هذه النظرة فقد كتب يقول»... وهذه العداوة وهذه الراديكالية اللتان كانتا تدعوان إلى إقفال الحوانيت في أوقات الصلاة، وإلى استبعاد الموظفين غير المسلمين، وتقييد حرية النساء، لم تكونا موجودتين في كتابات قادة المنظمة فحسب بل إنها انسحبت على أعمال بعض أعضائها. ولم يكن أعضاء جمعية القيم مسؤولين فقط عن مواصلة ملاحقة النساء اللواتي يرتدين ثيابا غير محتشمة في شوارع الجزائر، بل وجهوا تهديدات إلى أصحاب البارات الذين يبيعون المشروبات الروحية في العاصمة»[1]، وإذا سلمنا جدلا بإمكانية وقوع مثل هذه الأعمال من بعض المتعاطفين مع الجمعية فإنها في تصورنا أفعال حماسية معزولة لا تعكس برنامج عمل الجمعية السلمي، ورؤيتها للفعل التغييري[2].

وإذا تجاوزنا الانتقادات السابقة المسجلة على جهد الجمعية وعلى جدول أعمالها فإننا يمكن أن نقول بأن القيم قد استمرت في ممارسة عملها التثقيفي والتربوي لمدة ثلاث سنوات كاملة قبل أن يتم منع نشاطها وحلها النهائي في بداية حكم الرئيس هواري بومدين[3]، وحتى تلك الفترة يمكن أن نلحظ الدور البارز الذي مارسته على المستوى الثقافي والديني في وقت حلت فيه الطرق والجمعيات الدينية، وتوارى فيه نجم العلماء بما أدى إلى خلق نوع

لقضية المرأة، انظر مقاطع من إجابته في:

Peter R.Knauss. Disponible sur: <ttp://www.w3.org/TR/xhtml1/DTD/xhtml-1transitional.dtd>..

وانظر أيضا تحليلا حول بعض القضايا ذات الصلة بالمرأة وموقف جمعية القيم منها في:

Youcef Fates. <L'islamisme algérien et le sport: entre rhétorique et action>. (en ligne).Confluences Méditerranée.N50° Eté 2004. (Consulté le: 2009/02/16) . Disponible sur:http://confluences.ifrance.com/textes/50fates.htm .

(1) مايكل ويليس، مرجع سابق، ص 91.

(2) ينفي عمار طالبي في مقابلتنا معه هذه الادعاءات نفيا قاطعا.

(3) صدر قرار حل جمعية القيم من محافظ ولاية العاصمة في 12 سبتمبر 1966، ثم صدر قرار الحل الشامل لجميع أقاليم الجزائر بأمر وزاري مؤرخ في 17 مارس 1970.

من الفراغ المؤسسي في المجال الديني كما يرى كيبل[1].

لقد تحول الإطار التنظيمي الذي وفره الاعتماد القانوني لجمعية القيم -في وقت كان نظام ابن بلة حريصا على الاستحواذ على الحقلين الثقافي والديني وتأميمهما- إلى ملجأ وفضاء يلجأ إليه الأئمة المطرودون من المساجد الرسمية (سحنون، سلطاني...)، ليسهموا في نشاط ليس مختلفا كثيرا عن نشاطهم المعهود، ولا عن الخط العام الذي ساروا عليه أيام كانت جمعية العلماء في أوج نشاطيتها. كما تحولت مجلتا «التهذيب الإسلامي»، و«إيمانيزم ميزيلمان» إلى منبر ثقافي وإعلامي للتعبير عن طروحات وأفكار النخبة الإسلامية حول عديد القضايا المطروحة في الساحة الفكرية والمجتمعية إبان تلك المرحلة.

بالرغم من هذه الجهود المبذولة والدور الذي لعبه هذا التنظيم الجمعوي الناشئ، قليل التجربة، وضعيف السمعة، فإن بعض الكتاب يحرصون على التأكيد بأن الحديث عن دورلجمعية القيم في التمهيد لانبثاق حركة إسلامية في الجزائر أمر مضخم ومبالغ فيه، ذلك ما حاول إبرازه بعضهم بقولهم إن غياب عقيدة مرشدة واضحة، وإطارات عضوية يجعل الحديث عن إسلام سياسي أمرا سابقا لأوانه، فجمعية القيم لم تكن -حسبهم- سوى «معترضة»؛ إذ إن هناك مبالغة في تقدير دورها في بروز وتطور الحركة الإسلامية[2]. ويتقاطع مع هذا الرأي تصريح رشيد بن عيسى -وهو واحد من الطلبة الرواد الذين أسسوا مسجد الجامعة المركزية- في حوار مع فرانسوا بورغا؛ حيث قال محتجا «إنكم تضخمون إلى حد كبير قيمة جمعية القيم... كل ذلك يرجع إلى حظرها»[3].

حقيقة إن الحديث عن حركة إسلامية جزائرية واضحة ومكتملة المعالم في هذه المرحلة الباكرة من الاستقلال أمر غير صحيح، كما أنه ليس في وسعنا الحديث في غضون هذه المرحلة أيضا عن حركة منظمة ومهيكلة، أو عن انبعاث تنظيم حركي أو فكري واضح، فعديد المواقف التي سجلها بعض العلماء -والمشار إليها آنفا- لا تعدو -مثلما يقول بومزبر وآخرون- كونها ردود أفعال على توجهات رسمية رأوا فيها نزعة معادية للإسلام لأنها أبدت

(1) جيل كيبل، جهاد، انتشار وانحسار الإسلام السياسي، مرجع سابق، ص 66

(2) Abdelhamid Boumezbar& Djamila Azine.Op. cit. pp 19-18.

(3) FrançoisBurgat.L'islamisme au Maghreb la voix du sud. Op. cit.p157.

تسامحا مع بعض السلوكات الاجتماعية كتناول الخمر، والاختلاط بين الجنسين في أماكن العمل، وبث برامج تلفزيونية لا أخلاقية...، وليست خيارا أيديولوجيا في إطار انبعاث تيار إسلامي واضح المعالم[1]. لكننا بالرغم من ذلك لا يمكن أن ننكر-وهذا ما تؤكده عديد الدراسات المهتمة بالحركة الإسلامية في الجزائر-الدور التراكمي والبنائي الذي أحدثه جهد العلماء، وجهد جمعية القيم بالخصوص في مسار التمهيد لتَشَكُّل هذه الحركة مستقبلا، وتهيئة الأرضية التي ستنهض عليها جهود لاحقة لفاعلين آخرين سيسهمون في ميلاد هذه الظاهرة. وكما هو معلوم فإن أي حركة تمر في سيرورتها نحو النضج والاكتمال بإرهاصات ومخاضات تقود في الأخير إلى تبلورها كحركة ذات كيان ووجود، وإلى فعل جماعي ناضج، يبدأ تلقائياثم يتجه نحو النضج والاكتمال[2].

إن عبدالوهاب حمودة ورشيد بن عيسى مثلا-وهما شخصيتان طالبيتان كان لهما دور بارز في رعاية ملتقى التعرف على الفكر الإسلامي، وفي فتح مسجد الطلبة بالجامعة المركزية كفضاء سيكون له لاحقا دور في تطور الإسلامية الجزائرية-مرّا بجمعية القيم؛ إذ كانا عضوين من أعضائها، ولا شك في أن انخراطهما في نشاطها قد أثر في مستوى تكوينهما وإعدادهما الحركي. وإذا تأملنا القضية-فيما يخصهما-جيدا فإنه يبرز أمامنا نوع من التواصل الجيلي بين أسلاف الحركة الإصلاحية (جمعية العلماء) والحركة الإصلاحية الجديدة (جمعية القيم) والإسلامية الجزائرية المعاصرة.

لقد كان للعمل المبذول من قبل فريق جمعية القيم طوال هذه الفترة أثر كبير في تحديد مستقبل الحركة الإسلامية، وإلى تاريخ حلها النهائي (أي جمعية القيم) تكون الحركة الإسلامية الجزائرية قد انتقلت من مرحلة إلى مرحلة أخرى ستشهد بعدها -وتحت تأثير مجموعة من الظروف- بداية التأسيس الفكري والتنظيمي للحركة من خلال إنشاء العمل الجماعي المنظم. وبالعودة إلى ما كتبه أحد المهتمين بالحركة الإسلامية الجزائرية فإن المرحلة الممتدة من 1962 إلى 1972 هي مرحلة محاولة استجماع الشروط الضرورية والموضوعية للانطلاق في تأسيس حركة مواجهة الانحراف وتصحيح مسار المجتمع

(1) Abdelhamid Boumezbar& Djamila Azine.Op. cit. p 35.

(2) أنظر الفصل الثاني من الدراسة، وخاصة الصفحات المتعلقة بالحركات الاجتماعية.

ووجهته؛ حيث حاول فيها بعض رموز جمعية العلماء المسلمين الجزائريين والمتأثرين بمنهجها التغييري معاودة استئناف دورها الإصلاحي[1]، إلا أن ظروف المرحلة لم تسمح -كما بيّنا- بعودتها إلى ممارسة نشاطها بالكيفية التي مارستها قبل 1954، وهو ما استدركته جمعية القيم بعد ذلك عندما استأنفت ما يسميه الباحث العمل المنظم إلى أن تم حلها.

وهكذا أصبحت الخيارات الممكنة أمام النخبة الإسلامية هي إما التوقف عن العمل بعد إقدام النظام الجديد على تعطيل مؤسسة جمعية القيم كإطار قانوني للنشاط، ومعاقبة بعض أعضائها بالسجن بسبب الأزمة الدبلوماسية التي تسببوا فيها جراء إرسالهم برقية احتجاج على حكم الإعدام الصادر بحق سيد قطب من قبل النظام المصري الناصري؛ أو الانخراط في النظام القائم ومحاولة إصلاحه من الداخل، وهذا كان مسلك قطاع عريض من إطارات جمعية العلماء المسلمين الجزائريين الذين قبلوا التعاون معه واندمجوا في بعض مؤسساته وبالخصوص في قطاع التربية والثقافة والشؤون الدينية؛ أو العمل السري بعيدا عن مراقبة السلطة[2]، أو مواصلة معركة الاحتجاج السلمي ضد السلطة كتابة وخطابة مع تحمل تبعات هذا الاختيار.

إنها الخيارات التي وضعت أمام ناشطي تلك المرحلة، وعلى أساس ردة الفعل المنتظرة منهم سيتشكل مستقبل الظاهرة الإسلامية في جزائر السبعينيات.

نظام هواري بومدين: الاختيارات الكبرى، وسنوات التراكم بالنسبة للحركة الإسلامية

لم يكن الفريق البنبلي-الذيانتزع الحكم عنوة في صائفة 1962-منسجما بما فيه الكفاية، فقد انفرطت وحدته الصورية بعد حوالي ثلاث سنوات من استيلائه على السلطة، وأدت التناقضات الكامنة داخله إلى قطيعة بين الأجنحة المشكّلة له (السياسيون والعسكريون)؛ حيث انقلب العسكر على الرئيس ابن بلة -بعد أن وظّفوا رمزيته السياسية

(1) الطيب برغوث، «مدخل تمهيدي إلى واقع العمل الإسلامي بالجزائر»، مطبوعة غير منشورة.

(2) رياض حاوي، «الحركة الإسلامية في الجزائر والعمل السياسي: من المغالبة الشاملة إلى التحالف مع بوتفليقة»، en ligne. Consulté le 2005/11/13
متوفر على: http://www.chihab.net

والنضالية، وتخلصوا بالاحتماء به من خصومهم السياسيين التاريخيين، وحصّنوا من مواقعهم داخل أجهزة الحكم- ليتولى نائبه ووزيره للدفاع إدارة شؤون الدولة الجزائرية، يسنده في ذلك مجلس عسكري مستعار من التقليد الناصري هو مجلس قيادة الثورة. وقد جرى التذرع لتبرير هذا المسلك غير الديمقراطي في التداول على السلطة -كما بيّنا في موضع سابق- بالشعار الذي طالما رفعوه (أي العسكر أو مؤسسة الجيش) في التاريخ الجزائري المعاصر، وهو شعار حماية الوحدة الوطنية والمحافظة على خط الثورة من الانحراف.

وعندما تسلم هواري بومدين ومعه الجيش السلطة تحت مسمى التصحيح الثوري صائفة 1965 (19 جوان 1965) لم تكن الحركة الإسلامية الجزائرية -مثلما بيّنا سابقا- قد توضحت معالمها بعد؛ حيث لم تزل حتى تلك اللحظة في طورها الجنيني، أو إذا استخدمنا لغة علم الإلهيات في مرحلة الإرهاص، لكن المتغيرات الأيديولوجية والثقافية والاقتصادية والاجتماعية التي سيَخبَرُها المجتمع الجزائري طيلة فترة السبعينيات ستعزز شرائط نمو وتطور هذه الظاهرة.

إذن عندما تسلم بومدين السلطة لم تكن هناك بوادر تبين أن هذا الأخير سيعمد إلى نفس الأسلوب الذي استخدمه نظيره السابق في التعامل مع ما يمكن أن نسميه في هذه المرحلة «أسلاف الإسلامية الجزائرية»؛ فحتى يؤسس ويصنع لسلطته الجديدة قاعدة من المشروعية والقبول الشعبي بدا وكأنه متعاطف مع جدول الأعمال الإسلامي؛ إذ عمد إلى إعادة بعض وجوه العلماء وشيوخ الجمعية إلى مباشرة عملهم الوعظي والخطابي (عبداللطيف سلطاني...) بعد أن استبعدهم نظام أحمد بن بلة، وكاعتراف منه برمزية الشيخ الإبراهيمي منح ابنه أحمد طالب وزارة التربية الوطنية، ثم الثقافة والإعلام فيما بعد، وسمح لجماعة الدعوة والتبليغ القيام بنشاطهاالدعوي، كما ترك جمعية القيم-إلى حين- تباشر عملها التربوي والتثقيفي، وأعاد تنظيم وزارة الحبوس والأوقاف وحوّلها بدءا من سنة 1970 إلى وزارة للتعليم الأصلي والشؤون الدينية لتضطلع بدور متقدم على مسرح الحياة الدينية والثقافية الجزائرية بكيفية وديناميكية لم تشهدها من قبل... إلى غير ذلك

من الإجراءات التي وضعها النظام الجديد حيز النجوز الفعلي[1]. حتى أن بعض الدارسين -ونتيجة لهذه الإجراءات والمبادرات- فسّروا انقلاب 19 جوان بأنه مبني على جملة من المسوّغات من بينها الموقف من الإسلام في النظام البنبلي؛ فالإسلام غالبا ما قدم -حسب هؤلاء- على أنه السبب الرئيسي الثاني لانقلاب العام 1965 إلى جانب بحث الجيش عن لعب دور سياسي بدل الاكتفاء بأداء مهامه التقليدية[2].

إن بومدين (ومعه الجيش) الذي رفع شعار «تجاوز اشتراكية ابن بلةالعشوائية والدعائية Le Socialisme publicitaire»[*]، و«إعادة السلطة إلى الذين يحسنون قيادة الرجال في ساحة المعركة»، و«بناء دولة لا تزول بزوال الرجال» قد باشر مهمة وضع مشروعه على أرض الواقع، فالرجل كان مشغولا منذ اليوم الأول لتوليه السلطة بوضع الأولويات الآتية موضع التنفيذ: فالجيش كمؤسسة، تنتظر استكمال مسار التعصير والرفع من آدائها لتصبح مؤسسة ريادية في المجتمع والدولة، وتنهض بمسؤولية الدفاع عن الثورة وحماية الوحدة الوطنية؛ كما أن القيام بإصلاح زراعي واسع ينهي عهد الطبقية، ويقضي على نفوذ البورجوازية، ويعيد للريف المفقّر والمستنزف مكانته كان هما بومدينيا خالصا. إضافة لما سبق انشغل بومدين -كذلك- بالسعي لأجل إعطاء الجزائر مكانتها الدولية، وبناء هيبتها وسمعتها السياسية والدبلوماسية، وكسب صداقة القوى الدولية عبر مختلف الدوائر والمحاور، العربية والإسلامية والإقليمية والعالمية[3].

لذلك فإن كل نشاط أو مجموعة أو حركة يمكن أن تخل بهذه الأولويات سينظر إليها -من طرف النظام الجديد- بأنها معادية للشعب، ومعادية لطموحه الثوري في بناء وامتلاك دولة قوية تحقق هدف الثورة؛ وبالتالي سيكون الموقف إزاءها قويا وعنيفا.

---

(1) توفيق المديني،الجزائر الحركة الإسلامية والدولة التسلطية، ط1 (دمشق: درا قرطاس للنشر،1998)، ص 80.

(2) مغنية الأزرق، مرجع سابق، ص 153.

(*) وصف بومدينفي أحد خطبه الفترة من 62-65 بأنها مرحلة عدم الوضوح؛ حيث يقول «وهكذا عاشت الجزائر في الفترة بين 1962 إلى 1965مرحلة تميزت بعدم الوضوح، فلا هي بالجزائر الاشتراكية ولا هي بالجزائر الرأسمالية (على الأقل من ناحية الشعارات) ولا هي بالجزائر التي تريد أن تبني وتحل المشاكل المستعجلة والمشاكل الضرورية، ولا هي حددت أسبقياتها واختارت أولوياتها»، أنظر:وزارة الإعلام والثقافة، خطب الرئيس بومدين 2 جويلية 1973-3 ديسمبر 1974، الجزء 5، ص 319.

(3) محمد بغداد، من الفتنة إلى المصالحة، أزمة الحركة الإسلامية في الجزائر، (الجزائر: دار الحكمة، دت)، ص 84.

وهكذا فإن نظام بومدين العازم والمصمم على بناء هذه الدولة الجزائرية المنشودة سيلجأ إلى تدعيم نفوذه وترسيخ حضور الدولة في جميع الميادين، فالمرحلة التي اعتلى فيها هذا الأخير سدة الحكم كانت خطيرة بكل المقاييس؛ فعلى الصعيد الداخلي ورث النظام البومديني -كما النظام البنبلي- تركة ثقيلة من الإرث الاستعماري الفرنسي؛ حيث لم تزل الجزائر حتى تلك المرحلة ورشة مفتوحة تنتظر مباشرة الإنجاز على مختلف الصعد، وفي شتى الميادين الاقتصادية والاجتماعية والثقافية...، كما أن الحياة السياسية لا تزال تعيش تحت وطأة التحالفات والمعارضات؛ وبناء مركز سياسي قوي ومستقر لم يزل حلما بعيد المنال؛ إذ إن عديد الرموز السياسيين اختاروا الخارج لمعارضة النظام الجزائري والتعريض به، ومن بين هؤلاء وزراء سابقون وسياسيون وقادة عسكريون جاء بعضهم مع الانقلاب نفسه؛ بل إن بعضهم ممن كان سندا لهذا الانقلاب قاد من الداخل محاولات انقلابية جديدة كادت تعصف بالنظام الوليد[1]. أما على الصعيد الدولي فإن أزمة حدود الجزائر مع جيرانها المغاربيين بقيت ماثلة أمام الجميع، والصراع العربي الإسرائيلي كان في أوجه، وقطبا الحرب الباردة يسعيان إلى استمالة الدول حديثة الاستقلال ومحاولة إلحاقها بفضائهما الأيديولوجي والسياسي... في ظل هذه المتغيرات-وغيرها- المحلية والدولية حددت السلطة أولوياتها وحسمت في اختياراتها وتوجهاتها الأيديولوجية والسياسية وقررت بكل صرامة عدم السماح لأي جهة أن تخل بجدول أعمالها واختياراتها[2].

إن تتبع فترة الحكم البومديني منذ جوان 1965 إلى ديسمبر 1978 يكشف لنا أن حرص هذا الأخير على تنزيل هذه الاختيارات ووضعها موضع النجوز الفعلي قد انجرّت عنه عديد ردود الفعل من أطراف كثيرة مكوّنة للمجتمع الجزائري، وعلى أساس هذه الأفعال وردود الأفعال تشكّلت فصول من حياة هذا المجتمع خلال الفترة المذكورة.

---

(1) في 1966 هرب البشير بومعزة وأحمد محساس وهما عضوان في مجلس قيادة الثورة إلى باريس وأعلنا معارضتهما لنظام بومدين، وبعد المحاولة الانقلابية للعقيد الطاهر الزبيري في ديسمبر 1967، اختلف قايد أحمد الذي عين على رأس حزب جبهة التحرير مع بومدين وفرّ هو الآخر إلى المغرب لاجئا، وقبل هؤلاء جميعا استمر كريم بلقاسم في معارضة نظام بومدين بعدما عارض نظام ابن بلة حتى تم اغتياله في فرانكفورت الألمانية في أكتوبر 1970، كما تمت تصفية محمد خيضر بمدريد شهر يناير 1967، أنظر:

Benjamin STORA. Op.Cit. pp 254-253

(2) محمد بغداد، مرجع سابق، ص 85.

إننا ملزمون لكي نفهم جوانب مما يخص موضوع بحثنا المتعلق بالحركة الإسلامية أن نتتبع بعض هذه الفصول سواء تعلق الأمر بجوانبها الأيديولوجية أو الاقتصادية أو الثقافية، فمحصلة ما انبثق في الساحة الجزائرية في تلك المرحلة التاريخية كان نتاجا لما اعتمل فيها من تلك الأفعال وردود الأفعال؛ حيث كوّنت الأرضيات الصلبة للتعبئة والتعبئة المضادة ونمو الحركات الاجتماعية في الجزائر، ومنها على الخصوص الحركة الإسلامية.

3 .1- الاختيارات الأيديولوجية:

إذا كان النظام البنبلي قد ورث من بعض أدبيات الحركة الوطنية الجزائرية، ومن بعض أدبيات الثورة التحريرية (أرضية الصومام، برنامج طرابلس..) مطمح تحقيق الاشتراكية بما تحيل إليه من معاني التعاون والمشاركة والتكامل[1]، ومن قيم العدالة والمساواة، فإنه أصبح أكثر إصرارا على تطبيق بعض مدلولاتها كما تحيل إليها الأدبيات الماركسية. وإذا كان تطبيق الاشتراكية قد اتخذ مع ابن بلة طابع التسيير الذاتي فإنه مع بومدين سينطلق من شعار الثورات الثلاث (الصناعية والزراعية والثقافية) والتأميمات الكبرى أواخر الستينيات وبداية السبعينيات، ومن شعار تحقيق المجتمع الاشتراكي.

ولاستجلاء الاختيارات الأيديولوجية الكبرى للدولة الجزائرية وإدراك ملامح مشروع المجتمع المزمع بناؤه في عهد التصحيح الثوري فإنه ينبغي الرجوع إلى النصوص الرسمية التي أنتجها النظام الحاكم بعد أن استقرت له شؤون الحكم. فمن المعلوم أنه بعد وصول بومدين للسلطة ومن منطلق الشرعية الثورية الجديدة حل كل المؤسسات الدستورية (الجمعية الوطنية، المكتب السياسي للحزب) وألغى العمل بكل المواثيق والنصوص السابقة بدءا بدستور 1963 وميثاق 1964، لينتج بعد فترة من التجريب السياسي -والبحث عن جسر للانتقال من مرحلة الشرعية الثورية والتاريخية إلى مرحلة الشرعية الشعبية المبنية على الاختيار الانتخابي-[2] نصوصه الخاصة وعلى رأسها ميثاق 1976 ودستور 1976 اللذان

---

(1) ميلود سفاري، مرجع سابق، ص 77.

(2) حتى ولو كان ذلك بطريقة شكلية ومظهرية، فقد باشرت السلطة الجديدة تنظيم مجموعة من الانتخابات بدءا من الانتخابات البلدية (انتخابات 1967 و1971 و1973) والولائية (انتخابات 1969 و1974 و1975) ثم الرئاسية (انتخابات ديسمبر 1976) والتشريعية (انتخابات فبراير 1977)، مع تنظيم استفتاء على الميثاق الوطني في 27 جوان 1976.

يلخصان التصور البومديني للدولة والمجتمع الجزائريين.

لقد مضى بومدين في اتجاه الاختيار الاشتراكي تحت تأثير بعض الظروف والأفكار؛ فهو (أي بومدين) من حيث أصوله الاجتماعية متحدر من عائلة ريفية فقيرة، لذلك لا غرابة أن تستهويه الفكرة الاشتراكية التي تروّج لقيم العدالة الاجتماعية والمساواة، وقد نقل عنه قوله «لقد اتفقنا إذا ما بقينا أحياءا على مواصلة الطريق، فالمقاتلون لم يقوموا بالثورة حتى يصبحوا خماسة لدى الملاّك الجزائريين»[1]. وقد شجعه -أيضا- للمضي في اتجاه الاختيار الاشتراكي المناخ الدولي المتميز-خلال الفترة الستينية والسبعينية- بالانتشار والرواج الواسع للفكر الاشتراكي والأيديولوجيا اليسارية. وهكذا مضى بومدين في تنفيذ قناعاته ورؤيته الخاصة حول بناء الدولة والمجتمع معتمدا في ذلك على تحالف تكتيكي مع دول المعسكر الاشتراكي واليسار الماركسي الجزائري وبالخصوص بعد 1972[2].

3 .1 .1- **قراءة في ميثاق** 1976:

يعد ميثاق 1976-مثلما جاء في مقدمته- الحلقة السادسة ضمن سلسلة النصوص والمواثيق التي أفرزتها عملية التوضيح السياسي والبلورة الأيديولوجية (Clarification politique et progrès idéologique) بدءا بنداء أول نوفمبر وأرضية الصومام، ثم برنامج طرابلس، وميثاق الجزائر، ووصولا إلى بيان التصحيح الثوري[3].

والميثاق هو عبارة عن وثيقة توجيهية عدت -كما أشارت إلى ذلك المادة الثانية من القرار الرئاسي رقم 57-76 المؤرخ في 5 جويلية «يوليو» 1976- مصدرا أساسيا لسياسة الأمة وقوانين الدولة[4]. وتبرز أهمية الميثاق في أنه جاء بعد فترة من التجريب السياسي استمرت من 1965 إلى 1975؛ فبعد عقد من التغيير الحاصل في مستوى قيادة الدولة الجزائرية أعلن بومدين عشية الاحتفال بالذكرى العاشرة للتصحيح الثوري في خطاب

---

(1) رياض الصيداوي، صراعات النخب السياسية والعسكرية في الجزائر، مرجع سابق، ص 71.

(2) اسماعيل قيرة «وآخرون»، مرجع سابق، ص 108، وأيضا:
AzizENHAILI&OumelkheirADDA.Op.cit.Disponible sur: http://meria.idc.ac.il/journal__fr/>.

(3) République Algérienne Démocratique et Populaire. Front de libération nationale.Charte Nationale 1976. p 7.

(4) Ibid. p 6.

رسمي ما يمكن أن نتأوله بأنه نية للنظام الحاكم في الانتقال نحو مرحلة جديدة في تسيير شؤون الدولة والمجتمع، هي مرحلة المؤسسات (ولو في صيغتها الشكلية كما أسلفنا)؛ حيث أعلن عن مشروع ميثاق وطني هو في طور الإعداد، وعن انتخابات تشريعية ورئاسية. وفي 26 أفريل 1976 نشر المشروع التمهيدي للميثاق وانتظمت لإثرائه حملات واسعة من النقاشات العامة في الأحياء السكنية وأماكن العمل، وفي المدينة كما في الريف، ليتم اعتماده بعد استفتاء شعبي شهر جوان 1976 بنسبة 50, 98 ٪ من الأصوات المعبر عنها[1].

إن إرساء قواعد دولة تتميز بالاستقرار والقوة، والانتقال بالبلاد من حالة الفوضى إلى طور من التنظيم المحكم للمجتمع -مثلما جاء في بيان التصحيح الثوري- يتطلب إرادة سياسية قوية، ومفهومية (أيديولوجيا) واضحة تقود جهود الجزائريين للمضي في هذا الاتجاه، وقد عُدَّ هذا الميثاق الوطني أساسا لتحقيق ذلك.

لقد تم التأكيد في هذا الأخير على أهمية أن تتوحد الجهود لتدعيم السيادة والاستقلال الوطني، والكفاح ضد التخلف وضد استغلال الإنسان للإنسان، وبناء اقتصاد وطني عصري...، غير أن كل ذلك لن يتحقق إلا في إطار مذهبي واضح هو إطار الاختيار الاشتراكي الذي تم التنصيص على أنه «اختيار لا رجعة فيه»[2]. ومن هذا المنطلق تم النظر للاشتراكية في الجزائر على أنها «حركة حتمية لا رجعة فيها» فمثلما «كللت الثورة المسلحة بالنصر فإن الاشتراكية ستتوج بالنجاح»[3].

إن تحقيق الاشتراكية ووضع الخيار الاشتراكي -الذي هو نتيجة طبيعية لكل ذلك الكفاح والمقاومة المسلحة ضد الاستعمار- موضع التنفيذ ضرورة ملحة، ولا يمكن أن تكون المرحلة التاريخية الراهنة -مثلما جاء في الميثاق دائما- سوى مرحلة الدعم الاستراتيجي للاشتراكية والتمهيد لانتصارها النهائي. وإعطاؤها في بلادنا محتواها النظري والتطبيقي الملائم هو ما وضع من أجله الميثاق الوطني[4].

---

(1) Benjamin STORA, Op.Cit, p 257

(2) مثلما تم النص عليه في المادة 10 من دستور 1976، انظر:
République Algérienne Démocratique et Populaire,Front de libération nationale, Constitution 1976, p 7 et p 14.

(3) Charte Nationale 1976, p 15

(4) Ibid, p 29 .

ويمضي محررو نص الميثاق في الدفاع عن الخيار الاشتراكي مستخدمين جهدهم الخطابي والبلاغي الكبير للتأكيد على أهمية هذا الخيار وضرورته، مؤكدين على أنه ليس اختيارا تعسفيا، بل هو محصلة طبيعية للكفاح الوطني. ولا هو نظام مستورد ألصق بجسم الأمة، وإنما هو مسيرة حية تضرب بجذورها في أعماق الكفاح من أجل التحرير الوطني وترتبط ارتباطا وثيقا بالأمة الناهضة وبمصيرها[1].

أما عن الطموح الذي يهدف إليه الاختيار الاشتراكي في الجزائر فإنه لا يقف عند مستوى تحقيق تغيير قشري لبنية المجتمع الجزائري، بل يهدف إلى تغييرها (أي بنية المجتمع) تغييرا جذريا يمس بالأساس الروابط والعلاقات والمبادئ الموروثة عن التنظيم الاجتماعي التقليدي لجهة تعميم وغرس مبادئ التنظيم الاشتراكي[2]، بمعنى السير بالمجتمع الجزائري نحو المبدأ الأعلى الاشتراكي، وإعادة تكييفه في اتجاه أن يتواءم مع أخلاقيات ومتطلبات المجتمع الاشتراكي مثلما نظّرت له الأدبيات اليسارية والاشتراكية. مجتمع يذوب فيه الفرد ويتلاشى لصالح مطالب المجموع الاجتماعي.

إذن، مثل غيره من نصوص الدولة الجزائرية الحديثة (برنامج طرابلس، ميثاق الجزائر..) لم تخرج نصوص ميثاق 1976 عن إطار المذهبية الاشتراكية؛فالشروحات العديدة والحديث المكثف عن الاشتراكية في مختلف فصول وأبواب الميثاق، والاستخدامات المتكررة للمفهومات والمصطلحات ذات الصلة بالأدبيات اليسارية تبرز إلى أي مدى وصل تأثير الموجة الاشتراكية إبان تلك المرحلة على النموذج الدولتي الجزائري.

3 .1 .2 - قراءة في دستور 1976:

لا يختلف نص دستور 1976 في روحه ومضمونه عن نص الميثاق الوطني من حيث احتفاله بالاشتراكية كخيار للدولة الجزائرية المستقلة؛ حيث تبرز القراءة المسحية للمواد التي انطوى عليها تأكيده على ضرورة وأهمية هذا الاختيار. وبدءا من مقدمة الدستور إلى أبوابه الثلاثة بمختلف فصولها وموادها، تتكرر الإحالة على الاشتراكية في غير ما موضع.

(1) Ibid, p 24 .

(2) Ibid, p 53 .

إن الدولة الجزائرية التي يرمي إلى بنائها النظام المنبثق عن «التصحيح الثوري» هي دولة اشتراكية بالضرورة، تتلخص غايتها في تطوير شخصية الفرد الجزائري ضمن إطار هذا الاختيار. اختيار يتيح له التعجيل بتخليصه من الاستغلال والتخلف، ويضعه مع كامل المجموعة الوطنية على طريق التقدم والرفاه من خلال المباشرة الميدانية لجملة من الإجراءات المجسدة لعمق الاختيار الاشتراكي كالثورة الثقافية، والثورة الزراعية والثورة الصناعية، وسياسة التوازن الجهوي، والأساليب الاشتراكية للتسيير. ولضمان استمرارية هذا الخيار وحراسته أكدت عديد المواد الدستورية الأخرى على جملة من الإجراءات الوقائية والردعية، فحتى تأخذ الاشتراكية مداها من الانغراس في الواقع الاجتماعي الجزائري ينبغي العمل على ترقية الإنسان الجزائري تعليما وتثقيفا، واكسابه وعيا يتيح له تمثّلالمبدأ الأعلى الاشتراكي والدفاع عنه.

وفي هذا الصدد يحدد الدستور للحزب دورا رياديا يمكن أن يلعبه في التعبئة الدائمة للشعب المكون من العمال، والفلاحين والشباب والمثقفين الثوريين وذلك بتربيتهم عقائديا، وتنظيمهم وتأطيرهم من أجل تشييد المجتمع الاشتراكي. أما مؤسسات الدولة الأخرى كالقضاء والجيش.. فعليها هي كذلك واجب تدعيم هذا الاختيار وصيانته؛ فالجيش «هو أداة الثورة في تنمية البلاد وتشييد الاشتراكية»، ومؤسسة القضاء لها دورها البالغ «في الدفاع عن مكتسبات الثورة الاشتراكية وحماية مصالحها»، ولا حجة لأي طرف-سواء كان فردا عاديا أم مسؤولا في أعلى هرم الدولة-أن يمس بعد ذلك بهذه الاختيارات، كما لا يمكن التذرع بأي ذريعة لضرب أسس الثورة الاشتراكيةمهما كانت المبررات.وفيما يلي جدول يلخص بعض مفردات الاختيار الاشتراكي في هذا الدستور.

جدول رقم(4-4) المفردات الدالة على الاختيار الاشتراكي في دستور 1976 [1]

عنوان الفصل	عدد المواد	المفردات الدالة على الاختيار الأيديولوجي

(1) اعمدنا في أخذ هذه المقاطع النصية من النص الإلكتروني لدستور 1976المعدل في يناير 1980، انظر: الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، دستور1976، [En Ligne]. [Consulté le: 2008/09/20]. متوفر على: http://www.apn-dz.org

- تمهيد	/	- غاية الاستقلال ازدهار شخصية الفرد وترقية الجماهير، في إطار الاختيار الاشتراكي. -الثورة الجزائرية حددت مذهبها ورسمت استراتيجيتها على ضوء الاختيار الاشتراكي الذي لا رجعة فيه- تقوم دعائم الدولة الجزائرية..على مشاركة الجماهير..وخوضها النضال من أجل التنمية التي تستهدف خلق القاعدة المادية للاشتراكية.
- الباب الأول: المبادئ الأساسية لتنظيم المجتمع، الفصل الأول: الجمهورية	09 مواد	- الدولة الجزائرية دولة اشتراكية. - الميثاق الوطني هو المصدر الأساسي لسياسة الأمة وقوانين الدولةوهو المصدر الإيديولوجي والسياسي المعتمد لمؤسسات الحزب والدولة... وهو مرجع أساسي أيضا لأي تأويل لأحكام الدستور.
الفصل الثاني: الاشتراكية	14 مادة	- الاشتراكية اختيار الشعب الذي لا رجعة فيه - تحدد الثورة الاشتراكية خطوط عملها.. للتعجيل بترقية الإنسان... وتمكين الجزائر من إرساء قاعدة اجتماعية اقتصادية متحررة من الاستغلال والتخلف سيحظى النظام الاجتماعي والاقتصادي الذي ترتكز عليه الاشتراكية بالتطوير المستمر، بحيث يستفيد من مزايا الرقى العلمي والتقني. - تشكل الثورة الثقافية والثورة الزراعية والثورة الصناعية، والتوازن الجهوي، والأساليب الاشتراكية للتسيير، المحاور الأساسية لبناء الاشتراكية.
الفصل الثالث:الدولة	14 مادة	- هدف الدولة الاشتراكية الجزائرية هو التغيير الجذري للمجتمع، على أساس مبادئ التنظيم الاشتراكي.
الفصل الرابع: الحريات الأساسية وحقوق الإنسان والمواطن	35 مادة	- حرية التعبير والاجتماع مضمونة، ولا يمكن التذرع بها لضرب أسس الثورة الاشتراكية. - يحدد القانون شروط إسقاط الحقوق و الحريات الأساسية لكل من يستعملها قصد المساس الدستور أو... أو بالثورة الاشتراكية.
الفصل السادس: الجيش الوطني الشعبي	04 مواد	- يساهم الجيش الوطني الشعبي، باعتباره أداة الثورة في تنمية البلاد و تشييد الاشتراكية.

الباب الثاني: السلطة وتنظيمها، الفصل الأول: الوظيفة السياسية	10 مواد	-جبهة التحرير الوطني هي الطليعة المؤلفة من المواطنين الأكثر وعيا، الذين تحدوهم المثل العليا للوطنية والاشتراكية-مناضلو الحزب المختارون على الخصوص من بين العمال، والفلاحين والشباب، يصبون إلى تحقيق هدف واحد وإلى مواصلة عمل واحد غايته القصوى انتصار الاشتراكية-تشكل جبهة التحرير الوطني دليل الثورة الاشتراكية و القوة المسيرة للمجتمع وهي أداة الثورة الاشتراكية في مجالات القيادة والتخطيط والتنشيط - تسهر جبهة التحرير الوطني على التعبئة الدائمة للشعب، وذلك بالتربية العقائدية للجماهير وتنظيمها وتأطيرها من أجل تشييد المجتمع الاشتراكي.
الفصل الثاني: الوظيفة التنفيذية	22 مادة	يؤدي رئيس الجمهورية اليمين كما الآتي: «وفاء للتضحيات الكبرى ولأرواح شهداء ثورتنا المقدسة أقسم بالله العلي العظيم أن أحترم الدين الإسلامي وأمجده، وأن أحترم الميثاق الوطني والدستور، وكل قوانين الجمهورية وأحميها، وأن أحترم الاختيار الاشتراكي الذي لا رجعة فيه»..
الفصل الرابع: الوظيفة القضائية	19 مادة	- يساهم القضاء في الدفاع عن مكتسبات الثورة الاشتراكية وحماية مصالحها.
الفصل السادس: الوظيفة التأسيسية	06 مواد	- لا يمكن لأي مشروع لتعديل الدستور أن يمس... بالاختيار الاشتراكي.

2 .3 - الاختيارات الاقتصادية والاجتماعية (الثورة الزراعية والثورة الصناعية):

مع بومدين ستعرف الجزائر انطلاقة تنموية عبر مباشرة عديد المشاريع الإصلاحية في مجالات الصناعة والزراعة؛ إذ بعد ثلاث سنوات من تجربة التسيير الذاتي (1962-1965) عمد النظام المنبثق عن «التصحيح الثوري» إلى وضع جملة من الإجراءات العملية موضع التنفيذ، بدءا بخلق شكل جديد من التنظيم الاقتصادي الجزائري هو المؤسسات الوطنية الكبرى لتحل محل المؤسسات والمشاريع المسيرة ذاتيا، ثم مباشرة عملية التأميم الواسع للثروات الطبيعية المعدنية والبترولية، وتأميم المنشآت المصرفية والتأمينية، والنقل...، والعمل على خلق قطاع عاموطني[1]. وتدعمت هذه الخيارات في المجال

(1) أنظر:مننية الأزرق، مرجع سابق، ص 118 وما بعدها، وحول تشكل قطاع عام وطني، عبد اللطيف بن أشنهو، التجربة الجزائرية في التنمية والتخطيط 1962-1980 (الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 1982)، ص ص 14-81.

الصناعي بمشروع الإصلاح الزراعي الذي أقره مرسوم 71-73 الصادر في 8 نوفمبر 1971

والهادف إلى الحد من الملكية الخاصة الموسعة للأرض والماشية، ومكافحة ظاهرة التغيب عن الأرض من خلال تأميم أراضي المُلاّك المتغيبين، وأملاك الحبوس والأوقاف، وتزويد صغار الفلاحين وبالخصوص المعدمين منهم بقطع مناسبة من الأرض، وتشجيع الفلاحين بتسليمهم قروضا تمكنهم من توفير معدات ولوازم الزراعة. وفي الجملة تثوير وتحديث قطاع الفلاحةتحت شعار «الأرض لمن يخدمها»[1] لتحقيق الاكتفاء الذاتي والتحرر من التبعية الغذائية.

وتعززت هذه الإجراءات (تأميم، إصلاح زراعي...) بصدور ميثاق 1976 الذي نصفي العديد من فقراته وتوجيهاته -باعتباره وثيقة مرجعية للسياسات التنموية في البلاد- على أهمية وضرورة تعزيز ما اصطلح عليه بالثورة الصناعية والثورة الزراعية، معتبرا أن «مسار التشييد الاشتراكي قد اجتاز مرحلته الحاسمة في سنة 1972 بالشروع في تطبيق الثورة الزراعية». فالثورة الزراعيةمن خلال الإجراءات السابقة؛ أي «بتفكيكها للملكية العقارية الكبرى وتحديدها أيضا للمساحات الزراعية، وعدد أشجار النخيل، ورؤوس الماشية، استطاعت أن توزع على الفلاحين بدون أرض، وعلى الرعاة المستغَلين، وسائل الإنتاج التي كانوا في أمس الحاجة إليها لكي يعيشوا حياة كريمة، وأن تعطي عملهم معناه كاملا، وأن تسهم بالتالي في ترقيتهم كأناس أحرار»[3]. كما هدفت عملية الإصلاح الزراعي[4] إلى تحقيق تغيير على مستوى العلاقات الاجتماعية وطرق الإنتاج في الوسط الريفي، ومكافحة استغلال الإنسان للإنسان، وتحطيم قيود النظام الاقتصادي القائم على الاستغلال،وجعل العمل المنتج قاعدة أساسية للنظام الاقتصادي والاجتماعي في الأرياف، وكذا محو الفوارق الاجتماعية بين الريف والمدينة.ولهذا الغرض وضع مخطط لبناء ألف قرية اشتراكية عبر

---

(1) في بعض خطاباته يؤكد الرئيس بومدين على الفرق بين الإصلاح الزراعي والثورة الزراعية؛ حيث يرى أن الفرق بينهما جوهري «لأنه إذا كان الإصلاح الزراعي يرمي...إلى تحديد الملكية وتوزيع الأراضي على الذين ليس لهم أرض، فالثورة الزراعية ترمي إلى تغيير وضعية الريف تغييرا جذريا، وخلق مجتمع جديد على أنقاض المجتمع القديم تسوده المساواة والعدل وخال من...الاستغلال؛ بحيث أن الأرض تصبح ملكا لمن يعملون فيها مباشرة، وقد طرحنا شعارا هو أن الأرض لمن يخدمها». أنظر: خطب الرئيس بومدين، مرجع سابق، ص ص 58-59.

(2) Charte Nationale 1976. p 29.

(3) Ibid. p 74.

(4) مثلما ورد النص على ذلك في المادة 20 من دستور 1976.

كامل التراب الوطني موضع التنفيذ لترقية شروط حياة الفلاح الجزائري، وتمكينه بالتالي من الإسهام في التنمية الوطنية فيحدود النشاط الذي يضطلع به.

في مقابل القطاع الزراعي تم إيلاء قطاع الصناعة اهتماما أكبر؛ إذ كان يُنظر إليها على أنها أولوية الأولويات؛ فالبلاد -مثلما تم تأكيده- ليست في حاجة إلى سياسة جريئة في ميدان التصنيع فحسب، بل هي في حاجة إلى ثورة صناعية حقيقية تنجز ضمن منظور اشتراكي باعتباره طريقا وحيدا ممكنا لتحقيق التنمية، يمكن أن يعطيها مدلولها العميق وأبعادها السياسية[1].

إن هذه الثورة الصناعية تستهدف بالإضافة إلى التنمية الاقتصادية للبلاد تغيير الإنسان ورفع مستواه التقني والعلمي، وإعادة تشكيل بنية المجتمع الجزائري. كما تهدف إلى إدخال تغييرات عميقة على البنى الاقتصادية للبلاد للانتقال بها من اقتصاد تقليدي مبني على القطاع الخدمي والنشاطات الفلاحية إلى اقتصاد عصري متحرر من التبعية للخارج ومحقق للاستقلال الاقتصادي.

إن الثورة الصناعية التي كانت تطمح الجزائر إلى تحقيقها هي -مثلما تؤكد مغنية الأزرق- ثورة «تهدف إلى مد الجزائر بصناعة ثقيلة تستخدم تكنولوجيا متقدمة، وتخلق وظائف، وتحوّل علاقات الإنتاج»[2]. على هذا الأساس انخرطت الجزائر منذ 1967 وطيلة فترة السبعينيات في تطبيق نمط الصناعات الثقيلة ذات التقنية المتطورة،أو ما سمي بنموذج الصناعات التصنيعية (Les industries industrialisantes) المستلهم من أعمال الاقتصادي الفرنسي فرانسوا بيرو (François Perroux) وبالخصوص من أعمال دو برنيس (Gerard Destanne De Bernis)[3] معتمدة في ذلك على استيراد التكنولوجيات المتطورة من الولايات المتحدة وألمانيا الغربية واليابان، وهو ما أهّل الجزائر لبناء قاعدة صناعية معتبرة، قبل أن تعترض هذا النموذج صعوبات ميدانية لاحقة كان لها تأثيرها الكبير على مجمل التجربة التنموية في الجزائر فيما بعد.

---

(1) Constitution 1976, article N° 21, p 18 et Charte Nationale 1976, pp 78-79

(2) مغنية الأزرق، مرجع سابق، ص 149.

(3) انظر في ذلك: عبداللطيف بن أشنهو، مرجع سابق، ص 46 وما بعدها، وأيضا: Benjamin STORA, Op.Cit, pp261-263

3 .3 - الاختيارات الثقافية (الثورة الثقافية):

هي الحلقة الثالثة في المشروع البومديني للنهوض بالمجتمع الجزائري وتحقيق الوثبة التنموية؛ حيث تم النظر للثورة الثقافية على أنها المحرك للثورات الأخرى، وكما جاء في الميثاق فإن «تحقيق اشتراكية وسائل الإنتاج هو الشرط المسبق لبناء الاشتراكية، ولكن من الضروري أن تكون مرفوقة بتحول فكري وأخلاقي عميق... ولا يمكن أن تؤمّن مسيرة الثورة ما لم تكيف الأخلاقيات الاشتراكية الذهنيات والسلوك»[1]، فالتغيير المادي الحاصل نتيجة الثورتين الصناعية والزراعية مشروط في نجاحه بتحقيق تغيير أعمق ينبغي أن يمس بالأساس وعي الأفراد، وكذا حفز وتعبئة الطاقات الفكرية والأخلاقية للمجموع الاجتماعي لتتجه نحوالعمل من أجل التطوير الاجتماعي والاقتصادي للبلاد، والدفاع عن مكاسب الثورة الاشتراكية.

إن على «الثورة الثقافية والأخلاقيات الاشتراكية التي تنبثق منها -مثلما جاء في نص الميثاق- اجتثاث بقايا الفكر الإقطاعي والقضاء على بذور الأيديولوجية البورجوازية الجديدة»[2].

وعموما فإن الاختيارات الثقافية تهدف إجمالا إلى تكوين إنسان جديد عبر التأكيد على أهمية تدعيم الهوية الوطنية الجزائرية، وتشجيع التنمية الثقافية بمختلف أشكالها، والعمل على تطوير مستوى التمدرس والكفاءة التقنية، وكذا اعتماد أسلوب في الحياة منسجم مع مبادئ الثورة الاشتراكية. أما الوسائط المتوسل بها لتحقيق هذه الأهداف فقد أكد الميثاق على ضرورة وأهمية التربية والتعليم الذي ينبغي أن يكون جزائريا في برامجه واتجاهاته، وعلى أهمية تعميق التكوين العلمي والتكنولوجي بغرض التحكم في العلوم والتكنولوجيا. كما تمت الإشارة أيضا إلى ضرورة العمل على تطوير برامج محو الأمية وتعليم الكبار، وعلى أهمية التجهيز الثقافي، وتكوين المنشطين الثقافيين، ومكافحة الانحرافات والآفات الاجتماعية والبيروقراطية والسلوك الإقطاعي والانحرافات المضادة للثورة، والعمل

---

(1) Charte Nationale 1976, pp 63-64

(2) Charte Nationale 1976, p13

على ترقية المرأة[1].

إلا أن الملفت للانتباه هو تأكيد الميثاق على قضية التعريب وعلى أهمية اللغة العربية كلغة وطنية وكعنصر أساسي للهوية الثقافية للشعب الجزائري، وعلى ضرورة تعميم استعمالها، وهو الأمر الذي تم مباشرته فيما بعد وبكثافة خاصة بعد الإصلاحات التي عرفها قطاع التعليم الجامعي، والتعليم العام الذي نظمته أمرية 16 أفريل 1976.

3. 4 - الرؤية الجديدة للعامل الديني وموقع الإسلام في منظومة الحكم البومديني:

يعد البحث عن موقع الدين في معادلة الحكم البومديني مهما للغاية، ذلك أن لهذه الموضوعة ومسلكيات التعامل معها في هذه المرحلة تأثيرات بارزة على مسار تشكل وتبلور الحركة الإسلامية في الجزائر.

فهل تغيرت مع الرئيس بومدين النظرة للعامل الديني في بعديه القيمي -الثقافي، والطقوسي- العبادي، وبالتالي دوره وتأثيره في النسيج العام للمجتمع؛ ومسار حركة التنمية والتحديث اللتان تمت مباشرتهما؟ أم أن النظرة إليه في هذه الفترة لا تختلف كثيرا عن النظرة نفسها التي تكرست على عهد الرئيس أحمد بن بلة؟

إن عملية الحفر التاريخي في تلك المرحلة حيال هذه الموضوعة تبين لنا أن موقف النظام البومديني والنخبة الحاكمة في الجزائر منها يتميز بالتناقض وعدم الصراحة؛ فمن جهة تعمد هذه النخبة إلى سن بعض الإجراءات التي تسير في اتجاه إثراء هذا المكون الهويتي الوطني (الدين الإسلامي)، ومن جهة ثانية تعمد إلى بعض الممارسات المناقضة للاتجاه الأول.

لقد تميزت المرحلة البومدينية -مثل سابقتها البنبلية- «بتوظيف الإسلام توظيفا دائما (ولكن بشكل أكثر كثافة) بهدف خلق إجماع وطني وشعبي عارم حول اختيارات بومدين

(1) انظر: المادة 19 من دستور 1976 وأيضا: Charte Nationale 1976, pp64-72

الاشتراكية»[1]، وفي هذا السياق يمكن أن نسجّل كيف تم حشد وتعبئة الرموز والمؤسسات والشخصيات الدينية لتحقيق الالتفاف اللازم حول مشروع تنمية البلاد في ظل الأنموذج الاشتراكي.

إن الإسلام نظر إليه في هذا الصدد كعامل منوطة بعهدة الدولة حراسته، لذلك فإن إلحاقه بأجهزتها كان خيارا أساسيا يضمن سيطرتها على الحقل الديني (Le champ religieux) كبعد هام من أبعاد الحقل الثقافي المراد هو الآخر السيطرة عليه وتوجيهه. وهكذا أصبحت الدولة -بمحاولتها مأسسة (Institutionnalisation) الدين من خلال تشكيل إسلام دولة يضطلع به رجال دين (Clergé) رسميون يتم تكوينهم في المعاهد المعدة لهذا الغرض[2]؛ وبما أنشأته من مؤسسات لإدارة ورعاية الشأن الديني (المجلس الإسلامي الأعلى، وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية...)[3]- تحتكر تمثيلية الدين وتقدم قراءتها الخاصة له، بما يضمن نشر وتعميم اختياراتها الكبرى.

وإذا كانت الجرأة لم تذهب بالنظام الحاكم إلى حد الفصل بين الدين والدولة، أو اعتبار الدين مسألة شخصية فإن بعض توجهاتهكانت تشي بأن له مقاربة خاصة حيال موضوعة الدين؛ فقد اتجهت بعض جهوده -مثلما بينا- إلى محاولة توظيف الإسلام بما يخدم تصوراته واختياراته ويضفي عليها نوعا من المشروعية؛ حيث تم إلحاق المؤسسات الدينية وعلى رأسها مؤسسة المسجد لتصبح قناة من قنواته السياسية والأيديولوجية.كل ذلك من أجل الإبقاء على الدين داخل مجال هيمنته، للظفر -في النهاية- بهيمنة كلية على المجتمع على اعتبار ما يشغله الإحساس الديني، والتعلق بالإسلام من حيز هام في الضمير الشعبي.

---

(1) المنصف وناس، مرجع سابق، ص 104.

(2) Severine Labat,Les islamiste algériens, Op, Cit, p 67

(3) أنشئ المجلس الإسلامي الأعلى في 18 فبراير 1966 وترأسه الشيخ أحمد حماني العضو السابق في جمعية العلماء، وتم تحويل وزارة الحبوس إلى وزراة للتعليم الأصلي والشؤون الدينية بدءا من شهر جويلية «يوليو» «يوليو» 1970 لتعمل وفق مقاربة جديدة: هي المساهمة في إعداد سياسة ثقافية وتحقيق ترقية الدين الإسلامي، وإصدار الفتاوى، وإدارة ومراقبة الأملاك الوقفية، وتأطير معاهد التعليم الأصلي إلى حين إنهاء هذا النوع من التعليم بعد عام 1975 نتيجة ضغط اليسار الماركسي.

لقد حاول النظام الحاكم بهذه المسلكية خلق توافق وانسجام بين مشروعه الاجتماعي ذي الطبيعة الشعبوية ومتطلبات استرجاع الهوية الوطنية التي اعتبر الإسلام أحد مكوناتها الأساسية[1]، لذلك لا غرابة أن نلحظ من جهة تشديدا على الانتماء الإسلامي للجزائر، ومن جهة ثانية اتجاها نحو تكريس الخيار الاشتراكي في المجال الاجتماعي والاقتصادي والثقافي.

إن تتبع هذا المسار عبر ثنائية المبدأ النظري-التطبيق الميداني يكشف لنا بوضوح الازدواجية التي كانت تطبع توجهات السلطة نحو الشأن الديني؛ إذ بالرجوع إلى النصوص النظرية المرجعية المنتجة في مرحلة حكم الرئيس بومدين (ميثاق ودستور 1976) نكتشف ذلك الاحتفال والتأكيد على محورية البعد الديني الإسلامي كمكوّن تتعرف به الشخصية الوطنية الجزائرية؛ فالشعب الجزائري -مثلما نص عليه الميثاق- شعب مسلم، والإسلام هو دين الدولة، وهو أحد المقومات الأساسية للشخصية التاريخية للجزائر[2]، إلا أن الممارسة العملية والتطبيق الميداني يبرز لنا نوعا من الانتقائية والتوظيف الخاص للدين الإسلامي فيما يتوافق مع نظرة السلطة واختياراتها.

وبخصوص هذه القضية يميز أحد الباحثين من زاوية تحليلية[3] بين: تثمين النظام البومديني للمعطى الديني الإسلامي في بعده الثقافي الهوياتي، وإهماله في بعده الطقوسي-العبادي؛ فالنظرة إلى الدين الإسلامي في هذه المرحلة اتجهت إلى محاولة مزاوجته بالاشتراكية؛ حيث تم النظر إليه كمرجعية ثقافية للأمة الجزائرية لأنه شكّل في لحظة تاريخية مخصوصة هي اللحظة الاستعمارية، عقيدة وثقافة مغايرة لتلك التي كانت تعمل على تحقيقها الأيديولوجيا الاستعمارية، وهذا أهّله لكي ينظر إليه بعد الاستقلال كقاعدة

(1) عروس الزبير، «الدين والسياسة في الجزائر انتفاضة أكتوبر 1988 نموذجا»، في: محمود أمين العالم(إشراف)،الإسلام السياسي. الأسس الفكرية والأهداف العملية (القاهرة: دار الثقافة الجديدة، 1989)، ص188.

(2) ورد التنصيص في دستور 1976 على أن: الإسلام دين الدولة (المادة: 02)، والرئيس يمجد الدين الإسلامي ويحترمه (المادة: 110)، اشتراط أن يكون رئيس الدولة مسلما (المادة: 107)، رفض المساس بدين الدولة في أي مشروع تعديل دستوري لاحق (المادة: 195).

(3) بن عتوين عون، «إشكالية الإسلام والاشتراكية في الخطاب الإيديولوجي في الجزائر بعد الاستقلال»،(en ligne)، مجلة علوم إنسانية، السنة السادسة،العدد 39، خريف2008، 2009/06/25
Consulté le:. Disponible sur:wvww.ulum.nl.

لتحقيق الوحدة، ومحو أي تعددية أو انتماء إثني في نطاق المجتمع الجزائري.

على هذا الأساس اتجه خطاب السلطة إلى تزكية البعد الثقافي -الحضاري والهوياتي للإسلام أما النظر إليه كنظام عبادي- طقوسي ونسق قيمي معياري، فقد كان أقل اعتبارا؛ حيث تراجعت مظاهر التدين في هذه المرحلة، وبرزت إلى السطح عديد الظواهر المنافية لروح الإسلام[1]. ناهيك عن تكريس تهميش الإسلام في مرجعية الدولة السياسية والاقتصادية، وعدم الاعتقاد في فعاليته وجدواه كنظام سياسي واقتصادي.

حقيقة لقد سارت بعض المبادرات اللاحقة في اتجاه الاستدراك على البعد القيمي المعياري للدين الإسلامي واحداث ما يسميه جيل كيبل (Gilles Kepel) وبعض الكتاب الغربيين بالأسلمة من فوق (Islamisation par le haut)؛ حيث عمدت السلطة إلى تدشين جملة من الإجراءات؛ كالحملة على انحطاط الأخلاق في صيف وخريف سنة 1970، واستبدال عطلة نهاية الأسبوع بيوم الجمعة بدلا من يوم الأحد بدءا من 16 أوت «أغسطس» 1976، والغاء المدارس الأوروبية ذات التوجه التبشيري، واقتلاع العرائش والكروم الموجهة لصناعة الخمر[2]، ومنع تربية الخنزير عبر كامل التراب الوطني بمرسوم 27 فبراير 1975 [3]، ورعاية عمليات بناء وتوسعة المساجد وأماكن الصلاة ...إلخ، لكن الإطار العام الذي كان يحكمها هو إطار التنازل الشكلي وتحسين المظهر مثلما عبر عن ذلك مايكل ويليس[4]، وامتصاص الغضب الشعبي، والظهور بمظهر المؤتمن على الدين والحافظ له، وبالتالي قطع الطريق أمام الحركة الاجتماعية الإسلامية التي بدأت حينها تتبلور متخذة من مثل هذه

(1) هذا ما لمسناه في كل المقابلات التي جمعتنا بقياديين من مختلف تيارات الحركة الإسلامية؛ حيث اعتبروا أن من أكثر محفزات انطلاق حركة إسلامية في الجزائر في تلك المرحلة التاريخية هو ذلك الابتعاد عن الالتزام بتعاليم الإسلام كترك الصلاة والاستهزاء بالملتزمين بعباداتهم، وانتشار مظاهر التفسخ الاجتماعي والانحراف الأخلاقي، والنزعات المادية والعدمية والإلحادية... في المجتمع العام والمجتمع الجامعي على وجه الخصوص.

(2) كانت حكومة بومدين قد صرحت لتجار الخمر عشية 19 جوان 1965 وسمحت لهم بتسويق منتجاتهم بعد أن حصل تضييق عليهم في فترة حكم الرئيس ابن بلة. أنظر: رابح بلعيد، «الجزائريون يفسدون باسم التعاون الثقافي» في: تاريخ الجزائر الحديث، مرجع سابق، الحلقة 74.

(3) Voir: George Anawati & Maurice Borrmans; Op,Cit, p 221-222; et Benjamin Stora, Op,Cit, p 286-287.

(4) مايكل ويليس، مرجع سابق، ص 68.

الموضوعات أرضية للتعبئة وأساسا للنشاط والاحتجاج.

إن التخريجة التي حاول النظام صوغها والترويج لها ممثلة في الربط والمزاوجة بين الاشتراكية والإسلام، وإبراز أوجه القرابة بينهما، وتبرير توافقهما من حيث إنهما يؤكدان على العدالة الاجتماعية ونبذ الاستغلال... لم تُجدِ نفعا؛ حيث استمرت كثير من العناصر اليسارية المتنفذة تشجب الدين الإسلامي وتتهمه بالرجعية، وتعتبره عاملا من عوامل التخلف والركود الاجتماعي. بل إن بعض المسلكيات الأخرى للنظام الحاكم تبين بما لا يدع مجالا للشك اندراجه الواضح (أي النظام) في إطار أيديولوجي ماركسي يعطي للعناصر المادية الأولوية بامتياز، مستبعدا أن تكون القيم الروحية -التي يشكل الإسلام من حيث هو دين عمقا لها- صالحة لبناء المجتمع اقتصاديا واجتماعيا[*]، متبنيا في ذلك مقاربة خاصة في تفسير عوامل التخلف الذي تعاني منه الجزائر كجزء من العالم الإسلامي. فما أصاب هذا الأخير من انحطاط لا يمكن تفسيره بالأسباب الأخلاقية البحتة، بل إن هناك عوامل أخرى ذات طابع مادي واقتصادي-اجتماعي، وهي العوامل ذات الشوكة والغلب. المحصلة في النهاية هي إنطريق التنمية لا يمكن مقاربته روحيا أو دينيا بل ماديا، وهو ما يفيد أن الشعب الجزائري ومعه الشعوب الإسلامية محكوم عليها بأن تختار إما طريق التطور والتقدم من خلال تبنيها للاختيار الاشتراكي الحداثي، أو أن تبقى فريسة للتخلف مهما كان تمسكها بدينها.

نعود إلى القول بأن هذه الازدواجية التي بدا النظام الحاكم يصدر عنها في تلك المرحلة اتجاه المسألة الدينية تعكس بحسب بعض الدارسين[2] موقفا تكتيكيا يضمن له واقعيا عملية احتكار السلطة، والتحكم بكفاءة في إدارة شؤون المجتمع؛ حيث يمكن أن تجد

(*) سوف يتصدى لإثبات هشاشة هذه المقاربة مالك بن نبي في مجمل كتاباته وأطروحاته حول مشكلات الثقافة والحضارة، وشروط النهضة والبناء الحضاري.

(1) بن عتو بن عون، المرجع السابق. ولعل أبرز ما أكد على هذه القضية بعض النصوص الواردة في ميثاق 1976، وكذا بعض خطب الرئيس بومدين، ومنها على الخصوص خطابه في المؤتمر الإسلامي الثاني بلاهور الباكستانية شهر فبراير 1974 الذي أكد فيه على أن «الاقتصاد هو أساس الحياة في عالم اليوم، وإذا لم نتمكن من إعطاء روابطنا الروحية محتواها الاقتصادي فسنبقى محكوما علينا بالتبعية.... لقد دلت التجارب البشرية في كل زمان ومكان على أن الروابط الدينية مسيحية كانت أم إسلامية أم غيرها انهارت تحت معاول الفقر والجهل...»، انظر: خطب الرئيس بومدين، مرجع سابق، ص 147 وما بعدها.

(2) انظر في هذا الصدد: أحمد رواجعية، مرجع سابق، ص 17-18.

جميع الكتل الاجتماعية -مهما تباينت خلفياتها الفكرية والأيديولوجية- بغيتها.

في هذا الصدد وتلخيصا لما سبق فإنه يمكننا التمييز بين خطين متوازيين أو متناقضين انتهجتهماسلطة بومدين في إدارة شؤون الدولة والمجتمع، يتجسد الخط الأول في الاقتراب من اليسار، ويتمثل الخط الثاني في تدعيم النهج غير اللائيكي[1].

وإذا كنا قد تحدثنا عن بعض الإجراءات التي باشرها النظام الحاكم والمندرجة ضمن أبعاد الخط الثاني؛ أي خط تدعيم النهج غير اللائيكي (النص على أن الإسلام هو دين الدولة، ودين من يتولى رئاستها،.....) فإن تدعيم الخط الثاني؛ أي الاقتراب من اليسار الشيوعي أصبح أكثر وضوحا منذ أوائل السبعينيات عندما بدأ بومدين يبحث له عن سند اجتماعي وسياسي لإنجاز مشروعه التحديثي.

إنه من المعلوم أن الرئيس هواري بومدين بدا في أوائل عقد السبعينيات[*] أكثر انفتاحا واقترابا من المعسكر الشيوعي أيديولوجيا وسياسيا؛ فقد أعلن عن انطلاق المرحلة الثانية للثورة الجزائرية مبرزا حاجة المجتمع الجزائري إلى ضرورة التغيير الجذري للعلاقات الاجتماعية وملكية وسائل الإنتاج[2]، مطلقا بذلك ما سمي «بالثورة الاشتراكية» بدءا من نوفمبر 1971.

وبحثا عن توازن سياسي جديد، وعن سند داخلي لثورته الاشتراكية وسياساته التنموية حاول الاقتراب من الانتلجنسيا التقدمية، وبالخصوص من اليسار الماركسي الجزائري بدءا من 1972؛ حيث أطلق صراح المعتقلين السياسيين المحسوبين على منظمة المقاومة الشعبية (Organisation de Résistance PopulaireO.R.P)[3]

---

(1) احميدة عياشي، الإسلاميون الجزائريون بين السلطة والرصاص، مرجع سابق، ص 87-88.

(*) يمكن تبعا لذلك أن نقسم فترة حكم الرئيس بومدين إلى مرحلتين، المرحلة الأولى تبدأ من 1965-1971، وكان حينها أقرب إلى الاتجاه العروبي؛ حيث أيد التعريب، لكن حدث المنعرج منذ أواخر 1971 حينما بدأ بومدين يتجه نحو اليسار ويميل إلى طروحاته.

(2) مايكل ويليس، مرجع سابق، ص 72.

(3) تم تفكيكها من طرف البوليس السياسي للنظام الجديد،وكان على رأس هذه المنظمة المسلحة التي تشكلت بعد الانقلاب في سبتمبر 1965ماركسيين مقربين من أحمد بن بلة ومن بينهم حسين زهوان العضو السابق في المكتب السياسي لحزب جبهة التحرير الوطني، وبشير حاج علي، والصادق هجرس زعيم ما عرف فيما بعد بحزب الطليعة الاشتراكية (PAGS).

المشكّلة من الأعضاء القدامى للحزب الشيوعي الجزائري (P.C.A) وبعض الماركسيين المستقلين، وفتح أمامهم أبواب المنظمات الجماهيرية (الاتحاد العام للعمال الجزائريين U.G.T.A، والاتحاد الوطني للشبيبة الجزائرية U.N.J.A) ليحتلوا فيها مراكز القيادة والتوجيه[1].

وهكذا تحولت هذه المنظمات إلى وسائط فعالة للدعوة إلى الالتفاف حول مكاسب الثورة الاشتراكية وتعزيز القناعة بالاختيار الاشتراكي، وتعبئة الشباب، والشباب الجامعي بالخصوص للتشبع بالمثل العليا للاشتراكية، وحثهم على المشاركة في حملات التطوع (Volontariat) والانتشار في الأرياف لنشر والتعريف بأفكار الثورة والتقدم والاشتراكية بين جموع الفلاحين الريفيين.

الحركة الإسلامية: أرضيات التعبئة، ومجالات النشاط

سبق وأن أكدنا في مكان سابق من هذا الفصل بأننا ملزمون لكي نفهم جوانب مما يخص موضوع الحركة الإسلامية في الجزائر أن نرافق فترة حكم الرئيس هواري بومدين ونتتبعها في جوانبها المختلفة، بدءا بالاختيارات الفكرية والأيديولوجية التي كان يصدر عنها، وانتهاء بمشروعه حول الثورة الاشتراكية في ميادين الزراعة والصناعة والثقافة. ذلك أن فترة حكم الرئيس أحمد بن بلة-وإن تخللتها بعض الجهود الحركية الإسلامية التي ألمعنا إليها، وكانت بمثابة الإرهاص لجهد حركي إسلامي لاحق سيستمر ويتكثف في مرحلة حكم الرئيس بومدين- لم تكن سوى فترة معترضة (Parenthèse) أو مرحلة ظرفية وانتقالية لم تتجاوز في مداها الزمني ثلاث سنوات، ولم يتح فيها للرجل الوقت الكافي لتنزيل كل رؤاه حول إدارة شؤون الدولة والمجتمع، علاوة على أنها كانت فترة انتقالية بين مرحلة تاريخية ثقيلة التركة هي مرحلة الاستعمار، ومرحلة لاحقة هي مرحلة استلام زمام إدارة شؤون دولة وليدة لم تتضح معالمها بعد، مع ما يصحب هذه المرحلة من اضطراب

---

(1) انظر: احميدة عياشي، المرجع والصفحات نفسها، وأيضا: مسعود بوجنون، مرجع سابق، ص 23 وما بعدها، وأيضا: Benjamin Stora, Op,Cit, p p 253-256. وأيضا: Oumelkheir Adda&Aziz Enhaili, Op,Cit.

ومن تقلبات الانتقال بعد خروج المستعمر من البلاد.

على العكس من ذلك تبدو فترة حكم الرئيس بومدين -بما أتيح لها من مدى زمني (13 سنة)- حقبة مميزة، وتجربة مهمة لرجل أمكن له في هذا الحيز الزمني أن يضع جانبا كبيرا من مشروعه حول الدولة والمجتمع موضع التنفيذ. ففي غضون هذه الفترة استطاع بومدين أن يوفر بعض شروط الاستقرار السياسي، ويوجه المجتمع نحو الانخراط في عملية التنمية كهدف قومي، وأن يؤسس بالتالي لدعائم الدولة الجزائرية الحديثة، ويبني مؤسساتها وأجهزتها الرسمية، المدنية والعسكرية التي ستعطي للجزائر ملمحها العام كدولة مستقلة، بل وكدولة رائدة عالم ثالثيا.

بالرغم من ذلك تبدو هذه الفترة -أيضا- مرحلة خصبة لجهة ما برز فيها من معارضات وحركات وتنظيمات نمت في أعماق وتخوم المجتمع الجزائري -بشكل أو بآخر- كرد فعل على التوجهات والخيارات الأيديولوجية والتنموية، وعلى غياب المشاركة السياسية، والتضييق على الحريات الفردية والجماعية، والإكراه المادي والأمني، وتأكيد الأحادية الحزبية، وتكريس الاستبداد السياسي باسم الشرعية الثورية والتاريخية... وهي ملامح كانت تشكل الوجه الآخر للنظام البومديني.

إن محصلة ما انبثق في ساحة المجتمع الجزائريطيلة العقد والنيف الذي حكم فيه بومدين كان نتاجا لما اعتمل فيه من صراع واحتكاك بين مختلف الفاعلين الاجتماعيين حول هذه الموضوعات وغيرها؛ كما أن المتغيرات الأيديولوجية والثقافية...إلخ التي خبرها المجتمع الجزائري طيلة هذهالفترة عززت شرائط نمو وتطور عديد الظواهر، ومنها على الخصوص نمو ظاهرة الحركات الاجتماعية، وعلى رأسها الحركة الإسلامية.

غير أننا نذهب -وهذا يؤيده بعض الكتاب- إلى أن أكثر مسألتين جرّتا نقاشا، وكانتا أساسا صلبانهضت عليه الحركة الإسلامية منذ مرحلة حكم الرئيس ابن بلة، وازدادت حدة تأثيرهما في مرحلة حكم الرئيس بومدين هما: المسألة الثقافية والمسألة الأيديولوجية.

لقد شكلت موضوعات مثل: اللغة، والهوية، والأصالة، والتعريب، وموقع الإسلام في الدولة، والاشتراكية، والثورة الزراعية، ...إلخ، الأساس الذي نهضت عليه وتغذت منه

الحركة الإسلامية الجزائرية طيلة سيرورة تشكلها؛ حيث يمكننا أن نحيل كل الاحتجاجات السلمية أو العنيفة التي باشرتها هذه الحركة بمختلف أجنحتها وتياراتها طيلة فترة حكم الرئيس بومدين إلى أسباب ذات طابع ثقافي وأيديولوجي؛ فاحتجاج محفوظ نحناح وجماعة الموحدين سنة 1976 مثلا كان على الاختيارات الأيديولوجية للنظام، وتجمع الحركة الإسلامية بالجامعة المركزية والبيان الذي صدر عنه في نوفمبر 1982 كان حول مجموعة من المطالب الأيديولوجية والثقافية(*)، أما العوامل الاقتصادية والتوترات الاجتماعية فلم تؤد دورا ما إلا في مرحلة لاحقة عندما بدأت التجربة التنموية للنظام الحاكم تعرف أولى عثراتها في أواخر مرحلة حكم بومدين، وعندما انفسخت هذه التجربة انفساخا كليا على عهد الرئيس الشاذلي بن جديد تحت مسمى المراجعة وإعادة الهيكلة والانفتاح أولا، وتحت ضربات أزمة المحروقات، والأزمة الاقتصادية الحادة في منتصف الثمانينيات.

4 .1- **الحركة الإسلامية: أرضيات التعبئة والتجنيد:** تبدو المسألتان الثقافية والأيديولوجية بمختلف تفرعاتهما إذًا الأرضيات الصلبة للتعبئة والتجنيد حول الفكرة الإسلامية، وسنحاول هنا بيان الكيفيات والطرائق التي استثيرت بها هاتان المسألتان وكيف أثرتا حتى أدتا إلى ميلاد وتوسع ظاهرة الحركة الإسلامية في الجزائر.

4. 1 .1- **المسألة الثقافية:** تعتبر الحالة الجزائرية في هذا الصدد أنموذجية، ذلك أن ما تعرضت له الجزائر طيلة 130 سنة من الاستعمار ترك جروحا ثقافية غائرة في جسم الأمة الجزائرية، وقد بقي المعطى الثقافي يؤثر بطرائق مختلفة في مرحلة ما بعد الاستقلال؛ حيث انطرحت عديد القضايا المتعلقة به وكان لها انعكاساتها في الساحة الجزائرية. من ذلك حضور الإرث الاستعماري، في تعاملات الأفراد وفي سلوكهم وفي طريقة كلامهم، وأسلوب معيشتهم... إلخ، فالفترة الطويلة من الاستعمار الفرنسي بما هو مشروع اتجه نحو تفكيك البنيات الاجتماعية والثقافية والرمزية للمجتمع الجزائري، وبما هو محاولة لإحلال بنيات أخرى بديلة عنها مستمدة من التقاليد الثقافية الفرنسية، أحدث تراكمات ثقافية بقيت -مثلما ذكرنا- حاضرة في الوعي الجماعي للجزائريين وفي واقعهم

(*) أنظر البيانين الصادرين في المناسبتين في فهرس الوثائق، ص ص 467-470 وسيأتي تفصيل هذه القضايا في المبحث اللاحق من هذا الفصل.

المجتمعي. وقد كانت تصفية الاستعمار من النفوس والعقول خطوة أساسية كان من المأمول أن تقوم بها النخب التي تولت إدارة شؤون الدولة بعد الاستقلال بعد أن تم تصفيته من الأرض، لكن واقع الحال أن هذه النخب المنبثقة عن حركة الاستقلال الوطني -في الجزائر وفي غيرها من البلاد الإسلامية الخارجة من الاستعمار- كما يقول بورغا قد عبّرت عن القضايا الأساسية في مجال القومية في المرحلة التي أعقبت الاستقلال باستخدام مفردات مستمدة من الشفرات والدلالات الغربية، كما أن وعودها في المجال الثقافي لم تتحقق؛ حيث انتشار الفرنكفونية (التحدث باللغة الفرنسية)، واستمرار المؤسسات السياسية والقضائية ذات الطابع الغربي يتبدى واضحا للجميع[1].

لقد تحولت تشكيلة عريضة من هذه النخب إبان مرحلة الاستقلال في الجزائر إلى وسيط «مثالي» يضمن ديمومة واستمرارية السيطرة الثقافية الفرنسية، وكانت بمسلكيتها هذه تفتح المجال لسجال و/أو صراع ثقافي وأيديولوجي وسياسي سيستمر إلى اليوم بينها وبين النخب الأخرى التي تخالفها القناعة والرؤية حول كيفية إدارة شؤون المجتمع، وبالخصوص في جانبها الثقافي.

إن مرحلة الاستقلال شهدت -مثلما يقول الهرماسي- خلافا عميقا بين هذه النخب حول مسألة الهوية (كعاكس هام للثقافة)؛ حيث حصل انقسام إزاءها بين متمسك بها (الهوية) كما هي أو راغب في تجديدها، وبين متنكر لها. والمفارقة هي أن ما كان يعد في زمن الاستعمار انتهاكا لهذه الهوية، وبالخصوص في بعدها الديني واللغوي، أصبح في زمن الاستقلال أمرا عاديا يلقى التشجيع من الأنظمة السياسية ذاتها. واستحضار رد الفعل النخبوي الإسلامي في الجزائر يبرز بما لا يدع مجالا للشك حضور المسألة الثقافية بمختلف أبعادها في ساحة السجال منذ الأيام الأولى من استرجاع الاستقلال.

لقد جاء تشكيل جمعية القيم مندرجا في سياق العمل الثقافي، ومحاولة إحياء القيم الإسلامية التي حاول الاستعمار طمسها ومصادرتها؛ وبالتالي لا يمكننا أن نموضع جهد

---

(1) فرانسوا بورغا، الإسلام السياسي صوت الجنوب، مرجع سابق، ص81، ص84.

(2) محمد صالح الهرماسي، مقاربة في إشكالية الهوية، مرجع سابق،ص 18.

القيم إلا ضمن هذا الإطار؛ بمعنى أن منطلق نشاطها هو منطلق ثقافي؛ حيث اتخذت من الدفاع عن الرموز والقيم الإسلاميةوالدعوة إلى التعريب، وإعادة وصل المجتمع الجزائري بجذوره الثقافية العربية والإسلامية مبررا لنشاطها. وفي السياق نفسه يمكن أن نموضع جانبا من جهود الشيوخ والتلاميذ المتبقين من جمعية العلماء المسلمين الجزائريين الذين عارضوا نظام أحمد بن بلة؛ إذ حول المسألة الثقافية في بعدها الديني بالخصوص تركزت ردود فعلهم.

وستستمر التجاذبات حول المسألة الثقافية بمختلف أبعادها وتمظهراتها بعد وصول الرئيس بومدين إلى الحكم رغم أنه حاول -تحقيقا لبعض التوزنات وتركيزا لثقل السلطة في يده، وبالتالي المحافظة على احتكار الساحة السياسية لصالحه- اتباع -ما سماه مايكل ويليس- استراتيجية الدمج والإخضاع؛ أي الوقوف على رأس كل حركة معارضة وإخضاعها من جهة (تدابير أمنية، ضغوط، قمع، سجن، حضر...)، ومحاولة دمج واستيعاب بعض مفردات برنامجها ومطالبها من جهة ثانية، وهذا الأسلوب استخدمه في بداية الأمر مع اليسار الماركسي كما استخدمه مع الإسلاميين في مرحلة لاحقة؛ حيث حاول دمج بعض ما كانت تنادي به النخبة الإسلامية في مشروعه السياسي (تدعيم وتوسيع نطاق عملية التعريب، تثمين المكون الهوياتي للشعب الجزائري..).

إن المسألة الثقافية ترتد في تفرعاتها واشتقاقاتها إلى مسألتين أخريين كانتا محل تجاذب وسجال، وأساسا للتعبئة والنضال الإسلامي في مرحلة حكم الرئيس بومدين، وهاتان المسألتان مثلما يبرزهما الحفر التاريخي في تلك المرحلة هما: المسألة اللغوية والمسألة الدينية، وفي ما يلي تفصيلهما.

أ- المسألة اللغوية، أو أرضية الصراع اللغوي: لا بد من التنبيه في البداية إلى أن للمسألة اللغوية في الجزائر بعدها التاريخي؛ حيث يمكن طرحها من زاوية أنها مشكلة كان لها حضور سابق على مرحلة الاستقلال؛ وبالتحديد أثناء فترة الوجود الاستعماري، وبالتالي لا يمكن فهم بعض مواقف النخب الجزائرية اتجاهها بعد 1962 إذا لم نستصحب في تحليلنا لها الرؤية التاريخية.

لقد كانت العربية كلغة وكثقافة ملمحا هاما من ملامح الشخصية الجزائرية، ولذلك عمل الاستعمار الفرنسي عبر مشروعه التفكيكي للمجتمع الجزائري ثقافيا على محاصرتها، ومحاولة القضاء عليها من خلال سلسلة من الممارسات العنيفة، والتشريعات الجائرة التي نزلت بالعربية إلى رتبة اللغة الأدنى أمام اللغة الفرنسية استعمالا وتداولا؛ حيث أصبحت الفرنسية لغة الإدارة والاقتصاد والتعليم والثقافة. وهو ما أنتج بعد مدة-تبعا لسيرورة التثقيف الاستعماري الذي باشرته الإدارة الفرنسية لصالح بعض المجموعات ذات الحظوة من الجزائريين- نخبة أو شريحة اجتماعية أكثر ولاء للثقافة واللغة الفرنسية وأكثر تشبعا بهما وتشيعا لهما.

ولم تقف نضالات الحركة الوطنية والإصلاحية المتجهة نحو الدفاع عن العربية والإسلام دون بروز وتوسع هذه النخبة، بل إن واقع الحال قد أدى في الأخير إلى تشكل نوع من الازدواجية النخبوية في المجتمع الجزائري، سيتكثف استقطابها بعد الاستقلال مباشرة عندما برزت في الساحة الثقافية الجزائرية ثنائية (المعربين-المفرنسين)، وهي ثنائية أنتجت صراعا دائما تتقابل فيه -مثلما يقول غرانغيوم (G.Grandguillaume)- جماعتان «جماعة المعربين تقابل منطقة نفوذ تستعمل إيديولوجية تعلن انتسابها في آن واحد للإسلام والوطنية، في مواجهتها تتجذر جماعة الفرنكوفونيين في نخبة المجتمع التي تلقت تكوينها في المدرسة الفرنسية»[1].

وإذا كان التعميم غير صحيح دائما؛ إذ كانت بعض العناصر من النخبة المفرنسة خريجة المدرسة الفرنسية أكثر غيرة على العربية كلغة، وكانتماء ثقافي وحضاري، وكمرجع للهوية الجزائرية (مالك بن نبي، مالك حداد، عبدالعزيز الخالدي...) إلا أن عناصر أخرى كثيرة من هؤلاء لم تكن تنظر بعين الرضا إلى العربية (مولود معمري، كاتب ياسين، مصطفى لشرف...)، وبالخصوص عندما تحولت إلى فكرة ومشروع يراد تنزيله في الواقع الاجتماعي والثقافي الجزائري تحت مسمى «التعريب Arabisation».

---

(1) جلبير غرانغيوم، «المواجهة باللغات»، ترجمة: محمد أسليم.

(en ligne)، 2009/06/25Consulté le:. Disponible sur:http://www.voiceofarabic.net/index.php?option=com__content&view=article&catid.

ولأن التعريب لم يكن يهدف ببساطة إلى قول الشيء باللغة العربية كما يقال بلغة أجنبية كاللغة الفرنسية؛ حيث يصبح التعريب بهذا المعنى مرادفا للترجمة، بل كان يعني أكثر من ذلك؛ أن تكون اللغة العربية أداة التثقيف والمعرفة والتوجيه السياسي والتنظيم الاجتماعي والاقتصادي[1]؛ أي أن يشكّل التعريب الوجه الثقافي للاستقلال السياسي للجزائر لتصفية مخلفات 130 سنة من الاستعمار والتبعية الثقافية، فقد قاومته بضراوة النخبة الفرنكوفونية -التي سرعان ما قفزت إلى مفاصل ودواليب الدولة الوليدة ومؤسساتها الفاعلة- عندما طرح هذا المشروع بنوع من الجدية في مرحلة حكم الرئيس بومدين.

لقد وجدت الدولة الجزائرية نفسها عشية الاستقلال بعد رحيل الإطارات الفرنسية التي كانت تضطلع بتسيير شؤون الإدارة والتعليم والاقتصاد... أمام مجموعة من الاختيارات الصعبة؛ حيث جندت المثقفين باللغة الفرنسية -نظرا لكفاءتهم التقنية- لتسيير الإدارة والاقتصاد، واستخدمت المثقفين بالعربية لأغراض التوجيه الثقافي والأيديولوجي؛ في التعليم، وفي مؤسسة الحزب، وفي الإعلام...، وكان هذا الوضع المفروض بداية لمرحلة صراع حضاري بدأ ينمو بين الثقافة الوطنية والثقافة الأجنبية التي رغم رحيل أصحابها وجدت منافذ أوسع للتمدد والانتشار[2]. بل إن ما لم يتح للثقافة واللغة الفرنسيتين من الانتشار إبان فترة الاستعمار الفرنسي أتيح لهما بعد الاستقلال وفي سنوات قليلة بشكل ملفت للانتباه؛ عن طريق الجهد التكويني الضخم الذي اضطلعت به -للمفارقة- الدولة الجزائرية نفسها.

ولأن التعريب طرح ليشمل بالتدريج مختلف مجالات الحياة الاجتماعية، فقد لاقى بعض النجاحات في مجال القضاء والتعليم بمرحلتيه الابتدائية والثانوية لأنه كان الفضاء الذي التحقت به النخب المعربة منذ البدايات الأولى للاستقلال، ثم لقي بعض النجاح المحدود في بعض فروع التعليم الجامعي لاحقا، وبخاصة في الفروع الأدبية والإنسانية. إلا أن توسع هذا التعريب في مجالات الإدارة والاقتصاد والصناعة... لم يلق النجاح المطلوب

---

(1) نازلي معوض أحمد، التعريب والقومية العربية في المغرب العربي، مرجع سابق، ص 42.

(2) انظر: LahouariADDI, <Les intellectuels Algériens et la crise de l'état indépendant>. وأيضا: عبدالرحمن سلامة، التعريب في الجزائر من خلال الوثائق الرسمية (الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1981)، ص 32.

لعديد الأسباب، لعل أهمها ما لاقاه من مقاومة عنيفة من لدن العناصر المفرنسة التي -مثلما ذكرنا- تغلغلت في صفوف هذه القطاعات الحساسة في مرحلة متقدمة، وأصبحت عنصر كبح وتعطيل لكل تقدم يمكن أن يطال هذه المجالات.

وللإشارة فإن نفوذ هذه الفئة التي سمتها إحدى الباحثات الجالية-الطبقة[1] كان سابقا على الاستقلال؛ حيث أنشأت فرنسا أثناء حرب التحرير -مثلما يقول جلبير غرانغيوم- جسدا هاما نسبيا من الموظفين في الجزائر آملة أن تؤسس به قوة ثالثة، وقد أصبحت هذه الفئة وريثة للإدارة الاستعمارية، لا تشتغل إلا باللغة الفرنسية، كما أنها تجهل في غالبيتها اللغة العربية بسبب تكوينها الفرنسي[2]. وهذه الفئة البيروقراطية تسندها فئة أخرى من العناصر ذات التكوين المفرنس والتي انخرطت في الثورة التحريرية، وحاربت ضد استمرار الوجود السياسي الاستعماري في الجزائر، غير أن مقاومتها لم تكن تمتد لتشمل البعد اللغوي والثقافي؛ ففكر وثقافة ولسان بعض المنتمين إلى هذه النخبة لم يكن من هذه الزاوية سوى امتداد لفكر الدولة الاستعمارية ولسانها وثقافتها. وقد تعمق نفوذ هذه الفئة لاحقا؛ حيث تحولت إلى أكبر جدار يتصدى لعملية التعريب لاعتبارات اجتماعية وثقافية وأيديولوجية رغم القرارات الصادرة من أعلى هرم الدولة[3].

إن قبول التعريب والتسليم به معناه -برأي هذه النخبة- التخلي عن الامتيازات والحضوة الاجتماعية التي أهّلها للوصول إليها انفتاحها على اللغة الفرنسية، لذلك سوف تنظر لكل توسع في استخدام اللغة العربية على أنه تهديد لامتيازاتها ونفوذها ومكانتها الاجتماعية، لأن هذا التوسع لا يعني في الأخير سوى انتزاع وظائفها وتسليمها لعناصر معربة. كما لا يخفى أيضا أن التخوف المهني لدى هذه النخب المفرنسة والمتغربة كان

---

(1) نازلي معوض أحمد، المرجع السابق، ص 158.

(2) جلبير غرانغيوم، «اللغة وأنظمة الحكم في المغرب العربي»،ترجمة: محمد أسليم،
en ligne. 25/06/2009 Consulté le:. Disponible sur:
http://www.aslimnet.net/traductions/g_guillaume/l_pouvoir/pouv3.htm>>

(3) قرار مجلس الوزراء الصادر في أفريل 1968 القاضي بوقف تعيين أي موظف جزائري اعتبارا من بداية العام 1971 إذا لم تكن لديه معرفة كافية بالعربية، والمرسوم الرئاسي الصادر في 1971 القاضي بإجبارية معرفة اللغة العربية من طرف موظفي الإدارة الجزائرية بمختلف مستوياتها.

يتغذى من خلفية ثقافية استعمارية لا ترى في التعريب إلا نكوصا وتقهقرا في مستوى العمل، وسقوطا في اللافعالية، وهو أمر نلمسه في المقولات التي تم إشاعتها لتعكس هذا المخيال كمقولة «التعريب تخريب» أو «إذا عُرِّبَتْ خُرِّبَتْ»؛ فهذه الفئة مقتنعة بعدم قدرة اللغة العربية على التكيف مع المهام المطلوبة منها، يضاف إلى هذا وجود رد فعل متعاظم لدى هؤلاء يعتبر اللغة العربية بمثابة لغة متخلفة وغير عصرية[1].

في واقع بهذه المواصفات، انطلقت عملية التعريب بدءا من نهاية الستينيات إلى نهاية السبعينيات متسارعة حينا، ومتراجعة حينا آخر، تبعا لتوازن أو اختلال ميزان القوى داخل النظام الجزائري لصالح هذا الطرف أو ذاك.وبدلا من أن تقرّب هذه المرحلة بين النخبتين وتمزج بينهما في نخبة جديدة، عمقت بينهما الانشقاق الثقافي. وحيث يقف المعربون محاولين إحياء الإرث الثقافي ما قبل الكولونيالي، يقف في الطرف المقابل المفرنسون الأكثر انجذابا إلى القيم العالمية باحثين -كما يقول عدي الهواري- عن إحداث التطعيم الضروري مع الحداثة[2].

لقد أثّرت عملية التعريب بكيفيات عديدة لتتحول في مرحلة لاحقة إلى أرضية هامة من أرضيات التعبئة للحركة الإسلامية الناشئة. وإذا كنا نسلم مع البعض بأن عملية التعريب ساعدت على تغذية الحركة الإسلامية أكثر مما ساعدت على ولادتها؛ حيث إن العلاقة بين التعريب والإسلامية لم تكن في البداية علاقة صريحة كليا[3]، فذلك لأن عناصر النخبة الإسلامية الأولى التي باشرت العمل الإسلامي الحركي كانت في غالبيتها من المفرنسين، أو من ذوي التكوين اللغوي المزدوج، بل حتى الثلاثي (عربي، فرنسي، إنجليزي) ولم تلتحق بها أفواج المعربين إلا في مرحلة لاحقة[*] عندما توسعت عملية التعريب، وبدأت سياسة ديمقراطية التعليم تؤتي نتائجها الأولى بإتاحتها للشباب من أبناء الفئات الشعبية والوسطى والريفية الالتحاق بالتعليم بكل مراحله وخاصة بالتعليم الجامعي بعد أن كاد يكون في وقت

---

(1) جلبير غرانغيوم، «اللغة وأنظمة الحكم في المغرب العربي»،المرجع السابق.

(2) LahouariADDI. <Les intellectuels Algériens et la crise de l›étatindépendant>. Op. Cit.

(3) مايكل ويليس، مرجع سابق، ص 77.

(*) سوف نناقش هذه القضية بتفصيل عند الحديث عن المراحل التي مرت بها الحركة الإسلامية في المبحث اللاحق.

سابق حكرا على الشرائح البورجوازية.

أما في أواسط السبعينيات فقد أصبح هناك ترابط أوثق بين التعريب والإسلامية، حيث أسهمالتعريب في إيقاظ أو تدعيم الإسلامية بكيفيات عديدة نذكرمنها:

- الكيفية الأولى: إن سياسية التعريب التي باشرتها الجزائر اتبعت أساليب مختلفة، ومنها أسلوب البعثات العلمية والتعليمية إلى المشرق العربي؛ حيث أتيح لأعداد مهمة من التلاميذ والطلبة الجزائريين الانفتاح على العربية كلغة وإتقانها، وكذا الانفتاح على مختلف التيارات الفكرية العربية، ومنها على الخصوص التيار الإسلامي بمدارسه المختلفة؛ وقد عاد هؤلاء إلى أرض الوطن ليباشروا مهمة التعليم والتثقيف ومعهم خلفيتهم الفكرية العروبية بمدارسها المختلفة: الناصرية أو البعثية أو الإخوانية...[1] لينشروها بطرقهم الخاصة بين التلاميذ والطلبة والنخب المثقفة. وقبل ذلك كانت جمعية العلماء سباقة إلى هذا الأسلوب؛ حيث ابتعث العديد من تلاميذها إلى تونس ومصر والعراق وسوريا، وقد عاد هؤلاء إلى الجزائر ليتولوا بعض المناصب في قطاعات الثقافة والتعليم وليدعموا بدورهم جهود التعريب والأسلمة.

- الكيفية الثانية: كانت أوسع حجما وأكثر تأثيرا من الأولى وبدأت مع الرئيس ابن بلة، ثم توسعت وتكثفت في مرحلة حكم الرئيس بومدين؛ حيث لجأت السلطات الجزائرية تحت ضغط رحيل الإطارات الفرنسية، والنقص الحاد في الإطارات المحلية المؤهلة، وعدم كفايتها للحلول مكانها في مختلف القطاعات إلى طلب تعاون تقني من الدول العربية (مصر،

---

(1) Voir:Foued LAROUSSI.<Glottopolitique. Idéologies linguistiques et état-nation au Maghreb>.Glottopol Revue de sociolinguistique en ligne. N.°1pp 150-139(Janvier 2003).disponible sur:http://www.univ-rouen.fr/dyalang/glottopol.

أبرزت لنا بعض المقابلات (مقابلة مع حسن كاتب) أهمية الابتعاث ودوره في ترسيخ التواصل الفكري والحركي، وقد أكد لنا حسن كاتب كناشط إسلامي في مرحلة السبعينيات على العلاقات الفكرية التي ربطته وبعض القياديين الإسلاميين من «جماعة الشرقالجزائرية» بمصر عندما ابتعثوا لاستكمال دراساتهم العليا؛ حيث أتاح لهم مكوثهم المطول هناك الاستفادة من النشاط الثقافي لمختلف التيارات الفكرية وعلى رأسها التيار الإخواني الذي كان كثير النشاط في تلك الفترة من حكم السادات. ويؤكد بأنهماتصلوا مدة مكوثهم هناك ببعض القيادات الإخوانية أمثال: عمر التلمساني، توفيق الشاوي، زينب الغزالي... كما حضروا دروسا ومحاضرات وفعاليات نشطتها رموز فكرية وحركية إخوانية أخرى. وقد كان لكلهذا -مثلما يؤكده كاتب- تأثيره على وعيهم وعلى نشاطهم وحركيتهم عند عودتهم إلى الجزائر بعد ذلك.

سوريا، العراق...) ومن بلدان الكتلة الاشتراكية (الاتحاد السوفيتي، يوغسلافيا...). وهكذا تم استقدام متعاونين في عديد المجالات، ومدرسين لمختلف المراحل التعليمية وبخاصة للتعليم الثانوي والجامعي ومعاهد التعليم الأصلي. ونظرا لأن الجزائر أطلقت مشروع تعريب التعليم فقد وجدت نفسها مضطرة إلى الاستعانة بالخبرة العربية في هذا المجال، واستجابة لذلك وصلت أعداد هائلة من المتعاونين المشارقة (المصريون والسوريون منهم خاصة) إلى الجزائر ليتولوا الإشراف على الهيكل التعليمي المعرّب.

وإذا علمنا أن فترة الستينيات والسبعينيات كانت فترة حركية أيديولوجية وسياسية في مجمل البلاد العربية تحت زخم الفكرة الناصرية، ثم تحت زخم الفكرة الإخوانية الخارجة إلى العلن من جديد بعد وفاة الرئيس عبدالناصر، وسياسة الانفتاح على الإخوان التي جسدها خليفته أنور السادات بحثا عن شرعية شعبية وعمق جماهيري لنظامه الجديد...، فإن كل ذلك سيتردد صداه لينعكس على الصعيد الثقافي والسياسي العربي والجزائري.

إن كثيرا من هؤلاء المتعاونين إذا ما استثنينا بعض المنتمين منهم للتيار الناصري أو البعثي كانوا من مشايعي الفكرة الإخوانية، وقد أدت الاستعانة بهم بهذه الكيفية إلى التعجيل بدخول أفكار حسن البنا وأساليب عمل سيد قطب وأقطاب المدرسة الإخوانية إلى الجزائر، كما لعب هؤلاء فيما بعد دورا مباشرا في هيكلة بعض أجنحة الحركة الإسلامية الجزائرية من الناحية العقائدية[1].

أما عن الأسباب التي جعلت أعدادا من هؤلاء المتعاونين المتعاطفين مع التيار الإخواني أو المنضوين فيه عضويا يتوافدون على الجزائر بهذه الأعداد الضخمة فإن بعض الباحثين[2] يرجع ذلك إلى سببين اثنين: يتعلق أحدهما بالنظام المصري؛ ويتعلق الثاني بجماعة الإخوان المسلمين نفسها. ففي محاولته التخلص من معارضة إسلامية متصاعدة نجحت في اختراق أجهزة الدولة، عمد النظام المصري إلى إرسال أعداد كبيرة منهم

(1) François Burgat.l›islamisme au Maghreb... Op. cit. p 142.

(2) Abdelhamid Boumezbar & Djamila Azine, Op cit, p 40; & Aissa Khelladi, Op cit, p 23

للجزائر كمدرسين بغرض إبعادهم مؤقتا[*]. وحرصا منها على تجنيب مناضليها قمع النظام المصري، وكسب فضاء جديد لترويج أفكارها اختارت جماعة الإخوان المسلمين إرسال مناضليها إلى الجزائر.

باستقرار هؤلاء أخذ تأثيرهم الفكري والتنظيمي يتزايد، فقد انتشروا عبر كامل التراب الوطني ليؤدوا إلى جانب مهمتهم التعليمية دورا تعبويا ينشرون به الفكرة الإخوانية بين جموع الشبان الجزائريين. لذلك سيقترن التعريب في عقد السبعينيات -وتحت ضغط نشاط هؤلاء المتعاونين ومن تأثر بنهجهم من شباب الثانويات والجامعات ومعاهد التعليم الأصلي- بنزعة إسلامية واضحة ستتوسع يوما بعد يوم لتتحول إلى تيار ضخم عند بداية عقد الثمانينيات.ولأن مشروع التعريب اتخذ منذ البداية طابع استرجاع الهوية العربية والإسلامية للجزائر؛ ولأن استرجاع اللغة العربية كان هدفا للتعريب، واللغة العربية هي قرينة للإسلام، فسيصبح التعريب تبعا لذلك مرادفا صريحا للأسلمة.

هذا التصور الذي يخرج التعريب من مضمونه اللساني إلى مضمونه الديني ستدعمه طروحات المتعاونين المشارقة من مشايعي الحركة الإخوانية؛إذ لا معنى لتعريب لا يكون هدفه الأسلمة. وهو الهدف الذي أصبح حقيقة واقعة عندما أعلن النظام عشية 1976 (بعد فترة من التجميد المقصود لمشروع التعريب حين تحالف بومدين مع اليسار الماركسي في 1972) عن إطلاق مجموعة من الإجراءات من بينها: اعتبار الجمعة يوما لعطلة نهاية الأسبوع بدلا من الأحد، وتعريب السجلات العامة، وأسماء المدن، ولافتات الحوانيت... وهي إجراءات أعطت لمشروع التعريب نفسا إسلاميا. وتبرز بعض الشهادات أن بعض الأنوية الطالبية الناشطة والمجموعات المشايعة لمشروع التعريب والتي كانت منتشرة في الجامعة الجزائرية (في الفروع المعرّبة حديثا كفرع الحقوق مثلا) بدأت تقترب شيىءا فشيىءا من المجموعات الإسلامية الناشئة حينذاك لتتحد كثير من عناصرها نهائيا مع الحساسية الإسلامية، بل لتصبح بعض عناصرها من قيادات الصف الأول في التيار الإسلامي، تلك

(*) يذكرنا هذا المسلك بما فعله الفاطميون عندما استقروا بالقاهرة؛ حيث عقابا لولاتهم على المغرب الذين أعلنوا الانفصال السياسي ورفضوا التشيع الإسماعيلي وأعلنوا التسنن واتباع المذهب المالكي، وتخلصا من قبائل بني سليم وبني هلال النازحة من شبه الجزيرة العربية والمستقرة بمصر أغرى هؤلاء شيوخ هذه القبائل للنزوح إلى منطقة المغرب والاستقرار بها وكانوا بذلك يحققون هدفا مزدوجا: الأول هو التخلص من هذه القبائل البدوية والثاني: تأديب الخارجين على السلطان.

هيمثلا حالة عبدالله جاب الله، ومصطفى بوقرة المنتميين لما عرف فيما بعد بجماعة الشرق[1].

- الكيفية الثالثة: تميل عديد الكتابات المهتمة بموضوع الحركة الإسلامية إلى تبني فكرة التفسير الاقتصادي لبروز وانتشار هذه الظاهرة، وتتخذ هذه الكتابات من موضوع التعريب وعلاقته بسوق التشغيلفي الحالة الجزائرية أساسا تفسر به ظاهرة توسع وامتداد هذه الحركة وقدرتها على المناورة.

إن عملية التعريب التي باشرتها الدولة الجزائرية -برغم كل العراقيل الموضوعة في طريقها من قبل النخب المفرنسة- أدت إلى توسع كبير في أعداد الخريجين من الطلبة المعربين؛ بحيث فاقت مخرجات النظام التعليمي القدرات الاستيعابية للإدارات وأماكن العمل المتاحة التي كانت تفضل غالبا الطلبة ذوي التكوين الفرنكوفوني. وهذه المناقضة خلقت للحكومة -بحسب مايكل ويليس- تعقيدات كبيرة، وكانت سببا في الإحباط الذي بدأ يستولي على تلك الجموع من المتخرجين، وهو ما جعل احتمال تعاطفهم مع الأنشطة والأفكار الإسلامية قويا جدا[2].

لقد بدأ هؤلاء الطلاب يشعرون أنهم ضحايا منظومة تعليمية قاصرة، فبدل أن تكون سوق العمل مجالا مبنيا على الكفاءة أصبح تقسيم الوظائف فيه يتم على أساس لغوي يجعل من اللغة الفرنسية جسرا لكل نجاح مأمول، ومن اللغة العربية مطية للإخفاق الاجتماعي. إن انعدام التكافؤ في فرص الحصول على العمل مرده إلى خصوصية هذه السوق التي أريد لها أن لا تستقطب سوى الكفاءات ذات التكوين الفرنسي؛ حيث إلمامها بالفرنسية يجعل هذه المناصب حكرا عليها. ولأن كل أشكال النشاط الصناعي والإداري المتاحة بقيت تتعامل باللغة الفرنسية، وحيث أن الطلبة المعربين لا يتقنون هذه اللغة، وبما أن مناصب العمل المتوفرة محدودة، فإن هذه السوق تصبح بالمحصلة طاردة لهم. هكذا إذاً توقفت الجامعة الجزائرية عن أن تكون بالنسبة للعناصر الطالبية المعربة وسيلة للصعود والترقي الاجتماعي كما كانت في مرحلة سابقة، وبخاصة عندما بدأت سوق العمالة

(1) مقابلة مع حسن كاتب أجريت يوم 13 جويلية «يوليو» 2009 بجامعة منتوري-قسنطينة.

(2) مايكل ويليس، مرجع سابق، ص 75.

في الجزائر تعاني من بدايات تشبعها الأولى تحت ضغط الصعوبات التي بدأت تعترض النموذج التنموي الجزائري، وتحت ضغط الأعداد الهائلة من خريجي التكوين الجامعي في فروعه القانونية والأدبية والإنسانية، لتبرز إلى السطح ظاهرة بطالة الجامعيين.

سوف تؤدي سياسة تعليم وتشغيل مبنية على هذه المعايير (تقسيم العمل على أساس لغوي) إلى ردود فعل عنيفة على مسرح الجامعة الجزائرية، وستغذي هذه الصعوبات التي بدأت تحس بها العناصر الجامعية المعربة إلى مجموعة من التوترات تمثلت في شن سلسلة من الإضرابات للضغط من أجل تعريب الإدارة، وهو ما أتاح الجو مثلما يقول العبيدي «لانتعاش حركات سياسية ثقافية وإسلامية»[1].

إن نضالية العناصر المعربة ضد الفرنسية هي في الأصل مشكلة مترتبة عن سوق عمل وتوظيف أكثر مما هي مسألة ذات طابع أيديولوجي مثلما يحرص على تأكيده بعض الباحثين، إلا أنها ستتحول إلى موضوع يخضع للاستخدام والتوظيف الأيديولوجي، وهنا ستدخل الحركة الإسلامية على الخط للاستثمار في هذا المجال. وإزاء هذا الموضوع نقرأ العديد من التفسيرات؛ ففرانسوا بورغا مثلا يرى أن الطلبة الذين كانوا يزاولون دراساتهم في الكليات الناطقة بالعربية ثم وجدوا أنفسهم محرومين من فرص العمل التي تتناسب مع تكوينهم العلمي سوف ينضمون إلى المطالبة بإعادة تقييم الأصل العربي الإسلامي، لكنهم -برأيه- لم يتخذوا هذا الموقف إلا لأنه يتوافق مع مصالحهم المهنية المباشرة[2]، بمعنى أن هذا التأييد ليس سلوكا منطلقه القناعة الأيديولوجية بقدر ما هو منحى براغماتي تبرره دوافع المصلحة. أما جمال العبيدي فيقدم تفسيرا أقرب إلى المناولة السيكولوجية؛ حيث يرى أن المثقفين المعربين وتحت ضغط إبعادهم من مجال النشاط الاقتصادي سيلتحقون بالميدان الأيديولوجي ليستثمروه، فالتمايزات التي يشعر هؤلاء بأنهم ضحاياها تظهر لهم في البدء على أنها تمايزات ثقافية، وينزعون تبعا لذلك إلى نوع من التأويل الأيديو-ثقافي للعالم، وإلى البحث عن مصدر هذه التناقضات في الصراعات الحضارية؛ حيث يصبح علاجها برأيهم مشروطا بالتحصن الثقافي والعودة إلى الجذور والقيم الأصلية[3]، وهو ما

---

(1) جمال العبيدي، «التعريب والتناقضات الاجتماعية في الجزائر»، في سليمان الرياشي «وآخرون»، مرجع سابق، ص 480.

(2) François Burgat, l›islamisme au Maghreb.., Op, cit, p 155.

(3) جمال العبيدي، المرجع نفسه، ص 480-481، وأيضا:

يدفعهم في الأخير إلى أحضان الحركات الاجتماعية الإسلامية.

وفي حين يسلك هؤلاء الباحثون هذا المنحى التفسيري نجد باحثا آخر هو مايكل ويليس يفسر انجذاب هذه الفئات الطالبية نحو الحساسية الإسلامية بإرجاعه إلى متغير الأصل الاجتماعي؛ حيث يؤكد في هذا الصدد بأن هناك فئتين اثنتين كانتا أكثر قابلية للتعاطف مع الأنشطة والأفكار الإسلامية وانجذابا لها، أولى هذه الفئات تتشكل من الطلاب المعربين المتحدرين من العائلات الفقيرة النازحة من الريف إلى المدن الكبرى، وهذه الفئة كعادة أصيلي الريف تعد أكثر محافظة من الناحية الدينية، لذلك يجد المنتمون إليها قابلية أكبر للانجذاب نحو تأويل ديني لأوضاعهم الاجتماعية، وبالتالي الاقتراب أكثر من الحركات الاجتماعية الإسلامية. أما الفئة الثانية فتنتمي إلى طبقات مدينية ميسورة وتتمتع بخلفية ثقافية أفضل، وقد اختار بعض الشباب المنحدرين منها دراسة اللغة العربية والآداب في الجامعة، وبالتالي أصبحوا هم الآخرين عرضة للبطالة بعد تخرجهم. لكن هذه الفئة بتدربها الفكري وإدراكها السياسي (تبعا لخلفيتها الاجتماعية) وشعورها بالإحباط تصبح أكثر قابلية للتجند وراء الأفكار الإسلامية على أساس أن العودة لنوع من النظام الإسلامي -وهو ما تسعى إليه الحركة الإسلامية- سيصب في مصلحتها التي ضيق عليها نفوذ النخب العلمانية والنخب المفرنسة[1].

أيا كان الرأي فإن التعريب سواء بمنطلقه أو بنتائجه كان أرضية ركبتها عديد الحساسيات الطالبية؛ فبعض هذه الحساسيات انضم للحركة الإسلامية الناشئة بدافع القناعة الأيديولوجية، وبعضها الآخر بدافع المصلحة، وبعضها بدافع الحاجة السيكولوجية التي يبحث فيها أصحابها عن فضاء يحسون فيه بالانتماء والتكافل، إزاء فقدان الهوية وضياع القيم وإحباطات الواقع. غير أن ما زاد قدرة هذه الحركة على تعبئة وتجنيد كل هؤلاء -على اختلاف دوافعهم وخلفياتهم- أنها استطاعت أن تجعل من هذا الموضوع أحد شعاراتها الرئيسية في دعايتها، فالإسلاميون -مثلما يقول فؤاد لعروسي- بينوا قدرتهم على

Jean-robert Henry, «Université et projet d'Etat modernec en Algéric», in: T.Albichri & autres. Les intellectuels et le pouvoir Syrie, Egypte, Tunisie, Algérie. Dossier (03),(Caire : CEDEJ, 1985), p 39.

(1) مايكل ويليس، مرجع سابق، ص 75-76.

التعبير بمصطلحات دينية عن مشكلة هي في عمقها ذات طابع اجتماعي[1]، وبذلك اجتذبوا إلى صفوفهم جموعا جديدة من الأعضاء والمناضلين والمتعاطفين.

ب- المسألة الدينية: إلى جانب المسألة اللغوية تعد المسألة الدينية (في عمقها الإسلامي تحديدا) أحدأبرز أبعاد المسألة الثقافية في الجزائر إن لم نقل بأنها أهمها،وقد اخترنا التركيز هنا على المسألة الدينية في بعدها الممارسي والسلوكي لا في بعدها الأيديولوجي (الذي سنتحدث عنه في مبحث المسألة الأيديولوجية) متبعين في ذلك نوعا من الفصل التحليلي يسهّل علينا الإلمام ببعض جوانب القضية.

لقد ذكرنا في موضع سابق أن الإسلام كنظام عبادي ونسق قيمي معياري، كان أقل اعتبارا خلال فترة حكم الرئيس بومدين؛ وهذه الوضعية ستدفع به في اتجاه أن يتحول إلى أرضية مهمة من أرضيات التعبئة الإسلامية خلال هذه الفترة المبكرة من عمر الدولة الوطنية. فقد استثمرته النخبة الإصلاحية (بعض العلماء، جمعية القيم) والنخبة الطالبية المحافظة ليصبح أحد أبرز مفردات النشاط الإسلامي الذي كان يتم في الفضاء الجامعي وفي فضاء المجتمع العام، وحققت بالاستثمار فيه عمليات تجنيد ما انفكت تتسع يوما بعد يوم حتى تحولت في نهاية عقد السبعينيات وبداية عقد الثمانينيات إلى تيار صحوي إسلامي جارف.

إن الشهادات المتواترة عن تلك الفترة تؤكد كلها علىحجم التراجع الذي مس الالتزام الديني ومظاهر التدين بالإسلام في المجتمع العام بفئاته المختلفة وبخاصة الشبانية منها؛ حيث انتشر الجهل بالدين، وبرزت إلى السطح عديد الظواهر المنافية لصميم الإسلام كالانحلال الخلقي، وانتشار تعاطي وبيع الخمر والمسكرات، والاختلاط وسفور المرأة... إلخ. وانتشرت موجات التقليد لأنماط الحياة الغربية في الفكر والسلوك، ونتيجة لذلك أصبح إظهار عدم الاحترام والالتزام بالشعائر الإسلامية كترك الصلاة والإفطار في رمضان والاستهزاء بالملتزمين بعباداتهم أمرا عاديا.

---

(1) Foued Laroussi, Op, cit

وأيضا: جيل كيبل، يوم الله، الحركات الأصولية المعاصرة في الديانات الثلاث، مرجع سابق، ص 54.

وإذا كانت هذه هي الحال في المجتمع العام فإن المجتمع الجامعي لم يخرج عن الوصف السابق، فقد أكدت لنا عديد المقابلات[1] أن الجامعة الجزائرية كانت في تلك المرحلة فضاء يهيمن عليه التيار اليساري المتغرب بما كان يروجه من تصور سلبي ونمطي عن الدين، وما كان يظهره من معاداة وسخرية من المتدينين الذين يتهمهم بالرجعية والماضوية والتخلف والتشبث بأوهام البورجوازية، وبما كان يقوم به من نشاطات وفعاليات طالبية تروج للميوعة والانحلال على الصعيد الأخلاقي (إحياء أعياد، حفلات، خرجات...) وللمادية والإلحاد على الصعيد الفكري والمذهبي (محاضرات، ندوات..).

كما انتقل هذا الموقف «الثوري والتقدمي» من الإسلام والرموز الإسلامية -في مرحلة لاحقة- ليشمل مجال الكتابة والأدب والفن؛ حيث صدرت على أيدي بعض الكتاب «التقدميين» مجموعة من الأعمال الأدبية والفنية حاولت الحط من قيمة بعض الرموز الإسلامية ووضعتها موضع السخرية والاستهزاء. ولم تشذ عن هذا الخط العدائي للإسلام وللتقاليد الجزائرية المستمدة منه بعض الأقلام الصحفية المحسوبة على نفس التيار؛ حيث كانت تهيمن على مجموعة من الصحف المفرنسة وحتى المعربة، وتتخذ منها منابر لدعايتها ضد الدين والمتدينين.

ويكاد العديد من الإسلاميين الذين التقينا بهم يجمعون على وصف هذه الوضعية بمفهوم «الغربة»[2]؛ بمعنى غربة الإسلام -بما هو ممارسة وسلوك وانفعال بالتعاليم والأوامر الإلهية وانقياد لها- في المجتمع العام وفي مجتمع الجامعة رغم ما كان يروج من دعاية حمايته وتثمينه في تلك الفترة. ويؤكدون على أن هذه الوضعية دفعت بالعديد ممن بقوا

---

(1) كل المقابلات التي أجريناها يتجه أصحابها إلى تأكيد هذا المعنى، وللاطلاع على بعض الكتابات التي تؤكد هذه القضية انظر: مسعود بوجنون، مرجع سابق ص 18-28، وأيضا: الطيب برغوث، «مدخل تمهيدي لواقع العمل الإسلامي في الجزائر»، مرجع سابق، ... وأيضا: «مالك بن نبي جسر التوازن بين المشرق والمغرب، وبين التراث والحداثة»، حوار مع البروفسور محمد مولاي السعيد،

http://www.binnabi.net/?p=74>] .<En ligne] .[Consulté le: 10/07/2009 [Disponible sur:

(2) ذلك هو المفهوم الذي استخدمه كل من عبدالوهاب حمودة، وحسن كاتب، وجمال الدين لعمش في مساءلاتنا لهم حول تلك الفترة.

أوفياء للخط الباديسي، ومن النخبة المحافظة إلى التحرك في اتجاه التنبيه إلى خطورة الموقف، والقيام بعمل استدراكي يعيد للمجتمع الجزائري توازنه في التعامل مع ثوابته التي كافح لأجلها أعتى قوة استعمارية.

ولعله ضمن هذا السياق يمكن أن نفهم بعض ردود الفعل الإصلاحية اتجاه مثل هذه الممارسات المشينة في حق الثوابت الوطنية وعلى رأسها الإسلام، فقد شن الهاشمي التيجاني رئيس جمعية القيم نقدا لاذعا للكاتبة الجزائرية المفرنسة فضيلة مرابط، ودخل معها في سجال فكري حول موضوع المرأة عبر صفحات مجلة التهذيب الإسلامي. كما حمل عبداللطيف سلطاني من موقعه كخطيب وعبر أمواج الإذاعة على سلطة ابن بلة في قضية خروج المرأة وسفورها، وكرر هذا الموقف النقدي مع نظام هواري بومدين-رغم أن هذا الأخير أعاده إلى منصبه كإمام بعد أن كان أُبعِد منه في عهد ابن بلة-حول القضية نفسها؛ حيث يقول في هذا الصدد «وفي أول نوفمبر 1965 (أي بعد ما يقارب خمسة أشهر من استلام بومدين للسلطة)... وقع الاحتفال كالعادة بمناسبة ذكرى اندلاع ثورة التحرير، فوقع من أجل هذا استعراض كبير أظهر فيه المشرفون عليه...عدم اهتمامهم واكتراثهم بالأخلاق والآداب والتقاليد الإسلامية الجزائرية، فقدموا للعرض فتيات جزائريات شبه عاريات أمام الوفود الأجنبية... والمصورون... الأجانب يصورون فأنكرت وقوع هذا الكشف المتعمد لجسد البنت المسلمة... وذلك في خطبة الجمعة في جامع كتشاوة... وكانت الخطبة مذاعة بواسطة الإذاعة الجزائرية»[1]. كما رفض فيما بعد قراءة الخطبة الرسمية التي ترسلها الوزارة الوصية على الشأن الديني إلى الأئمة كل جمعة لما تحفل به هذه الخطب من تمجيد للسلطة، ومن موضوعات بعيدة عن الميدان الديني، معتبرا ذلك إهانة وحطا من قيمة الإمام. وقد قاده هذا الموقف في الأخير إلى التخلي نهائيا عن التدريس والخطابة في المساجد الرسمية.

وفي 1977 يتدخل الشيخ عمر العرباوي[*] لمنع عرض مسرحية «محمد خذ حقيبتك

(1) فوزي أوصديق، مرجع سابق، ص 27.

(*) أنظر بيوغرافيا مختصرة عنه في ملحق مسرد أعلام الحركة الإسلامية في الجزائر، ص 453.

وارحل» لكاتب ياسين التي اعتبرها مسيئة للإسلام في الجزائر[1]، وغير بعيد عن هذه المواقف تتالى مجموعة أخرى من ردود الفعل العلمائية-كتابة وخطابة-من لدن شيوخ أمثال أحمد سحنون ومصباح الحويذق[*] رغم ما لحقهم من منع وتضييق من قبل نظام بومدين.

للإشارة فإن مواقف هؤلاء الشيوخ وإن طغى على بعضها أسلوب الحماسة والاحتجاج (موقف عبداللطيف سلطاني ومصباح الحويذق) ضد بعض مظاهر الانفتاح على التأثيرات الثقافية الغربية كالاختلاط، والسفور... وبالتالي أصبحت مادتهم لنقد النظام ومعارضته،فإنهم لم يتوانوا في المقابل عن مباشرة نوع من العمل الإعدادي والتربوي العام لتوجيه الشباب وغرس العقيدة الإسلامية الصحيحة من خلال الوعظ، والإرشاد، والتدريس، في المساجد التي أسسوها لهذا الغرض ومكثوا يزاولون فيها نشاطهم وعملهم الدعوي.

بقيت موضوعات الدعوة إلى ضرورة التمسك بالإسلام؛ وكذا التأكيد على النواحي التعبدية والعقائدية إذًا الأساس الذي تتمحور حوله جهود هؤلاء الشيوخ والعلماء؛ بمعنى أن موضوعات خطابهم لم تتجاوز -في كثير من الأحيان- البعد الأخلاقي والمعنوي[**]. ولعل هذا ما حدا بفرانسوا بورغا إلى المقارنة بين خطاب السلطة في تلك المرحلة وخطاب أسلاف الحركة الإسلامية المعاصرة؛ حيث أكد على أنه في مقابل نزعة مساواتية نادي بها الخطاب الأول، كان الخطاب الثاني يركز أساسا على المجال الأخلاقي (La sphère morale) الذي يحظى بمكانة هامة عند الأصوليين؛ فهو خطاب يشجب بوجه خاص تدهور الأخلاق التي تتجلى مظاهرها في شرب الخمر والاختلاط، وفي عدم الامتثال للأوامر الدينية بالقدر الكافي... ويدين أيضا بعض الأصوات المشبوهة؛ ككتابات فضيلة مرابط حول المرأة الجزائرية، وكاتب ياسين بخصوص روح الفكاهة التي كان يستخدمها لنقد التقاليد الدينية[2].

---

(1) احميدة عياشي، مرجع سابق، ص 144، وأيضا: Aissa Khelladi, Op, cit, p 49.

(*) انظر بيوغرافيا مختصرة عنه في ملحق مسرد أعلام الحركة الإسلامية في الجزائر، ص 453-454.

(**) هناك بعد آخر تمحور حوله خطاب التيار الإسلامي في فترة حكم ابن بلة، ولكن سيتكشف بشكل أكبر في مرحلة حكم الرئيس بومدين هو البعد الأيديولوجي، وسيكون مناط حديثنا في المبحث اللاحق.

(2) François Burgat, l'islamisme au Maghreb..., Op, cit, p 147

ستستمر هذه الموضوعات مادة للنقد، وأساسا للتعبئة، ومنطلقا للنشاط الإسلامي الذي بدأ يظهر إلى الوجود في تلك الفترة، ولكن هذه المرة في وسط مخصوص هو الوسط الجامعي، وبين النخب الطالبية والمثقفة. فقد عمقت مظاهر التبعية الثقافية وأزمة القيم الإحساس بالغربة، وانطرحت مسألة الانتماء بشكل ملح لدى بعض النخب الشبانية المتعلمة التي كانت -بحكم أوضاعها الاجتماعية وتنشئتها العائلية المحافظة، وتكوينها القاعدي- أكثر شعورا من غيرها بهذه المشكلة.

كانت هذه إذاً إحدى الدوافع التي حدت بنخبة من الطلبة إلى التحرك لأجل فتح مصلى بالجامعة يكون فضاء دينيا وتربويا يلجأون إليه لإشباع حاجاتهم الروحية في وسط كان حتى تلك الفترة (أواخر الستينيات) أكثر عداء للفكرة الإسلامية وأكثر بعدا عن مقتضياتها. يصف عبدالوهاب حمودة[1] -وهو واحد من أربع طلبة كان لهم دور في فتح هذا المصلى- هذه الوضعية قائلا «كنا كطلبة نشعر بالفراغ الهائل في الجامعة، ونشعر حتى بالغربة. أنا أذكر أنني كنت أشعر بنفسي غريبا، لأن الجامعة الجزائرية لم تكن مثلما هي عليه اليوم، كانت آثار الاستعمار لا تزال باقية، ولا يشعر الإنسان مطلقا أنه في بلد مسلم عربي، لقد عانينا كثيرا في هذا المناخ، ففي كامل المنطقة التي تتواجد بها الجامعة لا تسمع مطلقا صوت الآذان، كان الطلبة بحق ضائعون»[2].

سوف يؤرخ نجاح هذه المبادرة لبداية التواجد الإسلامي في الجامعة الجزائرية، ولبداية انتشار مظاهر التدين في هذا المحيط الذي كان لا يزال حتى تلك الفترة حكرا على التيارات اليسارية والفرنكوفونية، ومجالا لنشاطها وترويج أفكارها بلا منازع. وسوف تستمر نفس الموضوعات -إلى وقت لاحق- منطلقا للنشاط الحركي الإسلامي، وأساسا للتعبئة والتجنيد، ذلك ما يخبرنا به ناشط إسلامي آخر هو عبدالله جاب الله[*]؛ حيث يقول»... في تلك السنوات وخاصة في السبعينيات كانت (الجزائر) تعيش زمن الصعود

---

(1) أنظر بيوغرافيا مختصرة عنه في ملحق مسرد أعلام الحركة الإسلامية في الجزائر، ص 454.

(2))مقابلة مع عبد الوهاب حمودة أجريت يوم 07 جوان 2009 بمقر جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، حسين داي،الجزائر العاصمة.

(*) أنظر بيوغرافيا مختصرة عنه في ملحق مسرد أعلام الحركة الإسلامية في الجزائر، ص 455.

السياسي وزمن الانتعاش الاقتصادي... ولكن بالمقابل... كان الشعب يعيش انتكاسة كبيرة في ميدان الدين والقيم الأخلاقية، وكان عدوان السلطة ومنظماتها الجماهيرية على دين الأمة وأخلاقها... (لقد تميزت هذه الفترة بـ): انتشار ظاهرة الجهل بالدين وموضة التفسخ والتحلل من الأحكام الشرعية... ومن القيم الأخلاقية، وتشجيع من يفعل ذلك وخاصة من فئة المجاهدين. (كما تميزت بـ) قلة المساجد والأئمة والمصلين، وانتشار ظاهرة السخرية من المتدينين، وخاصة من فئات الشباب والمثقفين... إلى غير ذلك من معالم السياسة المعتمدة التي جعلتنا نوقن بأن الدين في البلد مهدد بالانتقاص والشعب مهدد بالردة والانحلال... وأمام هذه النتائج الخطيرة تساءلنا ونحن ثلة من الشباب الجامعي...ما هو الواجب؟..وبعد جلسات كثيرة... تقرر أن ننظم أنفسنا»[1].

وبالتوازي بين الدعوة والعمل على خط مؤسسة الجامعة من جهة، وعلى خط المجتمع العام من جهة ثانية بجهود هذه النخب الإسلامية، التقليدية (المتبقين من شيوخ وتلاميذ الجمعية) والحديثة (الشباب الجامعي المتشبع بالفكرة الإسلامية) معا، وتحت ضغط النقد الذي باشروه اتجاه بعض الممارسات المسيئة بحق الدين الإسلامي جاء رد فعل السلطة -الحريصة على الظهور بمظهر الراعي للدين والحارس له كما أكدنا في موضع سابق- سريعا للاستدراك بطريقتها الخاصة، وإحداث التوازن المطلوب تبعا لاستراتيجية الدمج والاستيعاب؛ حيث أطلقت سنة 1970 تحت رعاية وزارة الشؤون الدينية والتعليم الأصلي حملة واسعة على ما سمي «انحطاط الأخلاق» لتنبيه الرأي العام الجزائري إلى خطورة السلوكات الإباحية، والعادات الفاسدة التي نفذت إلى المجتمع تحت وطأة تقليد الغرب والانبهار بعاداته وقيمه الثقافية. استمرت هذه الحملة من 29 سبتمبر 1970 إلى أواخر شهر ديسمبر في صورة عمل توعوي أطلقته التلفزة والإذاعة وبعض وسائل الإعلام المكتوبة (مقابلات، طاولات مستديرة...)، وفي صورة عمل ميداني شنته شرطة الآداب -باسم تطهير المحيط والمحافظة على سلامة البيئة الاجتماعية- ضد المستهترين بالقيم والمعاكسين للفتيات؛ حيث أحيل على المحاكمة بين شهري جويلية «يوليو» وأكتوبر 1970

---

(1) حركة النهضة الإسلامية، المؤتمر التأسيسي معالم على طريق مسيرة الحركة 1990-1994، الكلمة الافتتاحية لرئيس الحركة، نادي الصنوبر 7-9سبتمبر 1994 ص ص 4-5.

عشرات من الشباب، بتهمة ارتكاب سلوكات مسيئة للآداب العامة[1].

وفي المقابل وتبعا لاستراتيجية الإخضاع، وحتى تحافظ الدولة على احتكارها الكلي للحقل الديني، ستعمد إلى التضييق على هؤلاء الشيوخ، فعبد اللطيف سلطاني سيختار -تحت الضغط- التخلي الطوعي عن الإمامة والخطابة في مسجد ابن فارس سنة 1971. أما الشيخ مصباح الحويذق فإنه أصبح محور استقطاب إسلامي، وتحول المسجد الكبير بالحراش؛ حيث يشرف على الخطابة والتدريس إلى نقطة التقاء ونشاط مكثف. فالشيخ كان على صلة دائمة بالحركات الإسلامية العالمية، وعندما حكم على سيد قطب بالإعدام كان من أوائل المحتجين على ذلك لدى السفارة المصرية. ونظرا لما شكله من مرجعية، وقدرة على الجذب فقد كانت الوفود ترد على مسجده من الداخل ومن الخارج، وخاصة من المتعاونين المشارقة (مصر، سوريا، العراق، باكستان). لكن جرأة الشيخ وخطابه النقدي لتوجهات السلطة كلفه في الأخير -بعد سلسلة من التهديدات والاستنطاقات- العزل والإبعاد عن الإمامةسنة 1970، ثم النفي بأمر من وزارة الداخلية إلى الأغواط مع منعه من الخطابة ودخول المدن الكبرى في الشمال[2].

أيا كان الأمر فقد استمر للمسألة الدينية بأبعادها المختلفة تأثيرها في هذه المرحلة، وخلال كامل سنوات السبعينيات ستكون الجامعة الجزائرية-هي الأخرى-ساحة للصراع حول هذه الموضوعة؛ حيث نشبت العديد من الصدامات العنيفة أحيانا بين النخبة الإسلامية والنخبة اليسارية.

وخلال الفترة الممتدة بين 1973-1978 عرفت الجامعة أشكالا عديدة لهذا الصراع؛ ففي 1973 عمد بعض طلبة اليسار إلى حرق مسجد الجامعة المركزية بالعاصمة، فكان رد فعل الطلبة الإسلاميين هو القيام بنشاط فكر ي-ديني تمثل في تنظيم أسبوع للقرآن الكريم الذي تحول فيما بعد إلى نشاط ثقافي سنوي متنقل بين الجامعات والأحياء الجامعية. وفي 1975 وأثناء انعقاد ندوة حول قانون الأسرة نظمتها جامعة قسنطينة، وكان

(1) أحمد رواجعية، مرجع سابق، ص ص 18-20.

(2) أنظر: احميدة عياشي، مرجع سابق، ص 146، وأيضا:

Aissa Khelladi. Op. cit. p 28.

حضرها مجموعة من الأساتذة اليساريين والمسيحيين تدخّل الطلبة الإسلاميون للتنديد بمضمون الندوة التي كانت ترمي برأيهم إلى محاولة استزراع وتوطين النموذج الأسري الغربي في المجتمع الجزائري[1]. كما عرفت الجامعة نفسها في سنة 1976 اندلاع مواجهات عنيفة بين اليساريين وتحالف من الطلبة المعربين والإسلاميين، وإلى فترة لاحقة ستبقى جامعة قسنطينة فضاء للصراع والعنف المتبادل بين الطرفين حول مسائل الاختلاط، والسفور، واللغة... وسوف تنتهي هذه الصراعات -مثلما يقول رواجعية- سنة 1978 بانتصار الإسلاميين؛ حيث تجسد هذا الانتصاربتعليق رمز «الله أكبر» عند مدخل مبنى الآداب[2]. لكن موجة الصراع لن تخمد في الجامعة الجزائرية؛ إذ بعد خمس سنوات من هذا التاريخ نشب صراع عنيف في الأحياء الجامعية بالعاصمة ذهب ضحيته أحد الطلبة اليساريين، مما اضطر قوات الأمن إلى التدخل واعقال عشرات الطلبة الإسلاميين الذين أصبحوا في هذه المرحلة أكثر قوة وعددا وتنظيما، وهو ما قاد بعض شيوخ وزعماء الحركة الإسلامية إلى اغتنام هذا الحدث وتنظيم أول وأكبر تجمع احتجاجي إسلامي في تاريخ الجزائر المعاصرة بساحة الجامعة المركزية سنة 1982.

لم تكد العشرية السبعينية تنتهي إذاً حتى أصبح الفضاء الجامعي مجالا واسعا للنشاط الإسلامي، وبدأ نفوذ اليسار الماركسي يخلي مكانه شيىءا فشيىءا لمد إسلامي هو في طريق التوسع والانتشار، ولم تخلو هذه الفترة من نماذج موجبة للانتباه والملاحظة؛ فالتيار الإسلامي الذي كان منفيا ومحاصرا، ومجالا للسخرية سنوات الستينيات وشطرا من عقد السبعينيات سوف يكتسح تحت ضغط نشاط منظم ومهيكل -استعارت نخبة من الإسلاميين بعض مفرداته من منهجية اليسار في العمل والنضال- مختلف الفضاءات الجامعية.

4. 1. 2- **المسألة الأيديولوجية :** رغم أن الحديث حول المسألة الدينية هو

---

(1) حسن كاتب، المقابلة المشار إليها سابقا، ويروي هذا الأخير أن الطلبة الإسلاميين وعلى رأسهم طالب طب من نشطاء مسجد الطلبة بنفس الجامعة تدخل معقبا ومنتزعا الكلمة من الأساتذة المحاضرين، فاضحا الخلفية الفكرية والأيديولوجية التي يغطيها هذا النشاط مستخدما في نقده عبارات دينية قوية؛ حيث خاطبهم بقوله «قُلْ يَا أَيُّهَا الكَافِرُون لاَ أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُون».

(2) أحمد رواجعية، مرجع سابق، ص 30.

على علاقة كبيرة بالمسألة الأيديولوجية في سياق مناقشتنا لموضوع الحركة الإسلامية في الجزائر، ذلك أن الدين مثلما هو ممارسة سلوكية (عبادات، معاملات) هو أيضا منظومة فكرية وتصورية، ونسق من المعتقدات والمفاهيم والأفكار التي تحدد وتضبط هذه الممارسة السلوكية في أبعادها الاجتماعية والثقافية...، وتسبغ عليها أو تنزع عنها صفة المشروعية. ومن هذه الزاوية يقترب الدين من الأيديولوجيا.

إن أرضية الصراع الأيديولوجي مثّلت إحدى أهم أرضيات التعبئة الإسلامية في الجزائر، ورغم أننا حاولنا في المبحث السابق إحداث نوع من الفصل التحليلي بين الإثنين (الدين كممارسة، والدين كنسق من الأفكار) بغرض بيان ما أثاره انتهاك وعدم اعتبار البعد الأول من رد فعل إسلامي، إلا أن واقع الحال يبين أن البعدين كانا يتجاوران منذ البداية، وأن الموقف الإسلامي كان يتزاوج فيه -ومنذ البداية أيضا- الاحتجاج على البعد الأيديولوجي كما على البعد الممارسي والسلوكي، مع إمكانية رجحان أحدهما على الآخر في مرحلة تاريخية أو أخرى. ذلك ما نلمسه مثلا في بيان الشيخ الإبراهيمي سنة 1964؛ حيث احتج على الأساس النظري والمذهبي الذي بدا أن سلطة ابن بلة تمتح منه، كما احتج أيضا على ما سماه الأزمة الروحية والخلقية التي أمسى المجتمع الجزائري يتخبط فيها.

وفي ضوء المسألة الأيديولوجية يمكن أن نقرأ أيضا بعض ردود أفعال الشيخ السلطاني، ولكن في مرحلة لاحقة عندما اكتسى طابع معارضته لنظام هواري بومدين مسحة أكثر راديكالية، وانتقل من المجال الأخلاقي الصرف (انتقاد خروج المرأة، السفور...) إلى المجال الأيديولوجي (معارضة الخيار الاشتراكي)، ومن حماس الخطابة إلى العمل الفكري بتأليفه لكتابه النقدي «المزدكية هي أصل الاشتراكية»؛ حيث اتجه فيه إلى نقد مذهب الاشتراكية التي أعلنها بومدين خيارا أيديولوجيا للدولة الجزائرية، وإطارا موجها لمشروعه في تنمية المجتمع وتحديثه.

إن الصراع حول المسألة الأيديولوجية -بصرف النظر عن بيان الشيخ الإبراهيمي الذي أثار القضية منذ البداية في سياق انتقاده لخيارات ابن بلة المذهبية، وعلى هذا تعينت (أي المسألة الأيديولوجية) كجبهة للنضال والتعبئة الإسلامية منذ أول وهلة- لم يتكثف بشكل كبير إلا في السنوات اللاحقة وخلال فترة حكم الرئيس بومدين تحديدا. لذلك يشير

بعض الكتاب إلى أن الفترة الممتدة بين 1970-1971 ستساعد بما حملته من تطورات على تحريك المشاعر الإسلامية، وتنشيط النزعة الإسلامية في الجزائر؛ ففي هذه الفترة بالذات -مثلما يرى هيوروبرتس- أقدم بومدين بعد فترة ناجحة من ضبط النشاط الإسلامي على خوض مسار عملي جعل إحياء الغليان الإسلامي ليس ممكنا فحسب بل محتما، وهذا المسار العملي تمثل تحديدا في الانحراف جهة اليسار والتأكيد على الاشتراكية كاختيار لا رجعة فيه، وإعلان بدء الثورة الاشتراكية في الجزائر[1] بمحاورها الثلاث الثورة الصناعية والزراعية والثقافية.

لقد مثّل الخيار الأيديولوجي الاشتراكيأحد الأسباب المباشرة في توفير شرائط نمو وتبلور تيار إسلامي معارض لهذا الخيار، لأنه عدّ منذ البداية مذهبا ملحدا غريبا عن الإسلام لما يحيل إليه من نزعات مادية ولادينية. ومن هنا نظر كثير من الإسلاميين إلى أن الثورة الاشتراكية بعناصرها الثلاث ستقود الجزائر في حال تطبيقها إلى مرحلة الماركسية اللينينية على الطريقة الكوبية[2].

ورغم حرص السلطة على محاولة إزاحة أي تأويل يضع الاشتراكية الجزائرية في تقابل تناقضي مع الإسلام، ونفي أن تكون دينا بديلا له «إن الاشتراكية في الجزائر لا تصدر عن أية فلسفة مادية، ولا ترتبط بأي مفهوم دوغمائي غريب عن عبقريتنا الوطنية. إن بناء الاشتراكية يتماشى مع ازدهار القيم الإسلامية التي تشكل عنصرا أساسيا مكونا لشخصية الشعب الجزائري... إن الاشتراكية ليست دينا، إنها سلاح نظري واستراتيجي يأخذ في اعتباره واقع كل شعب ويستلزم في الوقت نفسه رفض كل نزعة دوغمائية»[3]، فإن هذه الاشتراكية -برغم كل تلك التبريرات- لقيت معارضة واسعة من قبل النخبة الإسلامية.

ولا بد من التنبيه قبل ذلك إلى أن المسألة الأيديولوجية وإن كانت حاضرة منذ البداية فإنها كانت أكثر بروزا في الوسط الطالبي الجامعي، بين النخبة الإسلامية

---

(1) مايكل ويليس، مرجع سابق، ص 72.

(2) «الحركة الإسلامية في الجزائر»، في: فيصل دراج وجمال باروت (تحرير)، الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية، ط2(دمشق: المركز العربي للدراسات الاستراتيجية، 2000) ،الجزء 2، ص 676.

(3) Charte Nationale 1976, Op. cit. p 23.

التي بدأت تجد لها موطئ قدم في الجامعة وبين النخبة الشيوعية التي كانت -مثلما ذكرنا سابقا- مستفردة بجل الشأن الجامعي، وتحضى بالدعم الرسمي وإن بطريقة غير معلنة. فالقضية الأيديولوجية -بما هي صراع نوعي يتم على مستوى الأفكار والتصورات- تفترض شريحة مخصوصة، وهذه الشريحة لن تكون في الأخير سوى الشريحة المثقفة؛ أي شريحة الطلاب. وتفيد الشهادات المتوفرة في هذا الصدد أن نضال التيار الإسلامي -الذي لم يزل حتى تلك اللحظة تيارا هامشيا- كان ينحصر في إطار المناقشات مع الماركسيين مثلما يؤكده واحد من أوائل الطلبة الإسلاميين هو رشيد بن عيسى[1][*]، لذلك يمكننا القول إن الصراع في هذا المستوى كان صراعا نخبويا.

لكن المعركة الأيديولوجية انتقلت فيما بعد خارج أسوار الجامعة، وبالخصوص بعدما أطلق نظام هواري بومدين مشروع الثورة الزراعية بمراسيم 1971/11/08، وعمل من أجل ضمان نجاحها على توظيف كل الوسائل المتاحة لذلك بدءا من منبر المسجد إلى حملات التطوع الطالبية.

سيصبح قانون الثورة الزراعية وما صاحبه من إجراءات تطبيقية ميدانا فعليا للصراع؛ حيث لم تبق المسألة الأيديولوجية صراعا على مستوى الأفكار المجردة فحسب (كالموقف من الدين، الممارسة الدينية...)، بل تحولت إلى تطبيق عملي مجسد على أرض الواقع يلامس هموم الجماهير الشعبية، ويمس أوضاعها الطبقية ومصالحها المادية المباشرة. في هذا الصدد يتفق عديد الباحثين على أن اندفاع نظام بومدين في تطبيق الثورة الزراعية هو تحديدا من دفع بالحركة الإسلامية بقوة إلى مسرح الأحداث في هذه المرحلة؛حيث «أصبح قانون الثورة الزراعية ميدانا للصراع يتراوح بين التأييد المشروط والمعارضة المطلقة»[2].

إن سياسة الثورة الزراعية الهادفة إلى الحد من الملكية الخاصة الموسعة للأرض،

---

(1) أنظر بيوغرافيا مختصرة عنه في ملحق مسرد أعلام الحركة الإسلامية في الجزائر، ص 454.

(*) François Burgat. l'islamisme au Maghreb... Op. cit. p 145.

(2) عروس الزبير، مرجع سابق، ص 194.

وعملية تأميم أراضي الملاّكين المتغيبين عن أراضيهم، وتأميم الأملاك الوقفية؛ والمبررة سياسيا وأيديولوجيا بمسوغات إعادة توزيع الثروة، وتحقيق سياسة اجتماعية منحازة للمحاويج من الطبقات الشعبية، وتحقيق اشتراكية وسائل الإنتاج، والقضاء على استغلال الإنسان للإنسان... فتحت المجال واسعا لردود فعل عديدة كان أكثرها رواجا ذلك الموقف الذي يستند إلى تبريرات دينية تشجب هذه الثورة وتعتبرها مباينة للنصوص القرآنية الصريحة.

ورغم أن المنتمين للحركة الإسلامية قد انقسموا إزاء الثورة الزراعية في هذه المرحلة إلى قسمين؛ حيث رأى بعضهم -وأغلبيتهم من المنتمين إلى شرائح اجتماعية معدمة- أنها كانت تتطابق مع أهدافهم؛ فعملية إعادة توزيع الأرض لا يمكن -كما يصرح رشيد بن عيسى- أن نعارضها لأنه لا يمكننا إلا أن نستفيد منها، لأجل ذلك كنا ندعو إلى ضرورة القيام بنقد تقني للثورة الزراعية، ونقد طريقة تسييرها، وعدم جعلها مذهبا رافعين شعار مع الثورة الزراعية وضد الشيوعية[1]. إلا أن الموقف الذي حضي بانتشار واسع هو ذلك الذي يشجب الثورة الزراعية ويتخذ حيالها موقفا معاديا، وقد استخدمت مجموعات واسعة من الإسلاميين عديد التبريرات لنقدها، وتعبئة الرأي العام اتجاهها. وفي هذا السياق استخدم الإسلاميون سلاحا نافذا كان له أثره في الحد من نجاحها هو سلاح الفتوى الدينية؛ فقد أصدر الشيخ عبداللطيف سلطاني وهو واحد من أبرز الممثلين لهذا الموقف فتوى تقضي بفساد الصلاة المقامة على أرض مؤممة[2]، كما انتشرت فتاوى أخرى تعد المستفيدين الذين يقبلون أخذ أراضي الغير وزراعتها بعذاب جهنم.

وخلال كامل الفترة التي كان نظام بومدين يؤكد فيها على أنه ليس هناك من نص ديني يمنع تطبيق الثورة الزراعية، ويسعى بكل الطرق الممكنة لنشر الحماسة والوعي بأهميتها بين جموع الفلاحين الريفيين مستخدما في ذلك وسائل دعايته (وسائل الإعلام، حملات التطوع الطالبية، خطباء المساجد الرسميون...) كان الإسلاميون ينشرون

(1) François Burgat, l'islamisme au Maghreb.., Op, cit, p 153.

(2) Severine Labat, Les islamistes Algériens.., Op, cit, p 85.

دعايتهم التي مفادها «إن الإسلام تهدده التدخلات والمكائد الشيوعية والملحدة التي تحملها الثورة الزراعية، (ويخاطبون) ملاكي الأراضي المقيمين في المدينة والفلاحين الذين لا يملكون أرضا بلغة واحدة: إن القرآن يحرم نزع أملاك الغير...(كما) يخاطبون كل فرد من أعلى السلم الاجتماعي إلى أدناه بلغة بسيطة معززة بشواهد قرآنية... ومما يجعل أحاديثهم موثوقة أنهم لا يتصرفون كممثلين لطبقة اجتماعية بل كمدافعين عن الكلام الإلهي. في هذا الأسلوب يكمن سر نجاحهم»[1]. لكن رد الفعل الإسلامي لم يتوقف عند مستوى الإدانة الكلامية للثورة الزراعية ولاختيارات بومدين الأيديولوجية، بل وصلت ذروة المعركة الأيديولوجية والرفض الإسلامي إلى حد الاحتجاج العنيف؛ حيث برزت إلى الوجود عشية الاستفتاء على الميثاق الوطني الذي كرس الثورة الاشتراكية في الجزائر «جماعة الموحدين»، وهي جماعة إسلامية أعلنت رفضها الكلي لهذه الاختيارات وأصدرت في هذا الصدد بيانا تحريضيا ضد نظام بومدين[*]، كما دشنت لإسماع صوتها المعارض مجموعة من الأعمال التخريبية الرمزية ضد بعض منشآت الدولة في منطقة المتيجة.

إن رفض الإسلاميين للثورة الزراعية وعزم النظام السياسي على الذهاب بعيدا في تطبيقها كانت له انعكاساته في مستوى الالتفاف حول هذه الحركة وانغراسها في الوسط الشعبي. يبرز ذلك من وجهتين: الأولى هي ما نشأ من تأييد أو شبه تحالف بين الحركة الإسلامية وبين ما يمكن تسميتهم «ضحايا التأميم» من البورجوازية العقارية المشكّلة من كبار التجار وملاكي الأرض. فقد أدت آليات تطبيق الثورة الزراعية إلى آثار سلبية على هؤلاء الملاك حينما صودرت أراضيهم باعتبارها ملكية استغلالية؛ وعلى التجار من بائعي الجملة الذين أممت مهنتهم. ففي مقابل موقف نقدي قدمته الحركة الإسلامية اتجاه مسألة التأميم، وهو موقف يصطف إلى جانب الملكية الخاصة والقطاع الخاص المتضرر من العملية، اتجهت هذه الشريحة الاجتماعية (الملاّك، التجار) صوب الحركة الإسلامية ووفرت لها الدعم المادي والمالي الذي تفتقده؛ حيث تعد حركة بناء المساجد الحرة وسط الأحياء الشعبية، وتدعيم الجمعيات الخيرية وشبكات المبرة المسيّرة من طرف الإسلاميين

---

(1) أحمد رواجعية، مرجع، ص 28.

(*) أنظر نص البيان في ملحق الوثائق والمرفقات والصور، ص ص 467-468.

الصورة المادية للدعم الذي حظيت به الحركة الإسلامية من طرف هذه الشريحة[1].

من جهة ثانية، وفي وقت كان الاهتمام الرسمي متجها إلى المناطق الريفية تحت زخم الثورة الزراعية التي جعلت من تنمية هذه المناطق إحدى أولوياتها، ظلت المدن طيلة الفترة الممتدة من 1972 إلى 1976 بعيدة عن الدعاية الاشتراكية؛ حيث عملت الحركة الإسلامية على تعزيز وجودها، وتعميق انغراسها في الأوساط المدينية، كما ستلعب المساجد الحرة التي تكثفت عملية بنائها في الأحياء الشعبية دورا مركزيا في عملية التعبئة والتجنيد.

وحتى نهاية عقد السبعينيات، وبالخصوص في بداية الثمانينيات كان أبناء الفلاحين ضحايا الثورة الزراعيةالذين حولتهم إلى مجرد أجراء بأجور متدنية يغادرون صوب المدن ويستقرون في ضواحيها، تصطف إلى جانبهم شرائح مدينية أخرى من المستائين من أوضاعهم الاجتماعية ليتحولوا -تحت ضغط عمل إسلامي راح يتركز في هذه الأحياء الفقيرة وينشر أفكاره فيها- إلى أكثر الحاملين لألوان المعارضة الدينية[2].

4 .2- الحركة الإسلامية: مجالات النشاط ووسائل العمل:

استخدمت الحركة الإسلامية في الجزائر -وهي تناضل على الجبهتين الثقافية والأيديولوجية خلال كامل الفترة الممتدة من 1962-1982 ومنذ إرهاصاتها الأولى إلى أن تحولت إلى تيار شعبي واسعحقق انغراسا اجتماعيا هاما بين مختلف شرائح المجتمع الجزائري في بداية الثمانينيات- مجموعة من وسائل العمل والنضال والتعبئة، وتحركت على أرضيات عديدة، واستغلت مجالات مخصوصة للنشاط والحركة.

إن البحث التتبعي يكشف لنا أن الحركة الإسلامية عبر كامل مسيرتها التغييرية خلال هاتين العشريتين قد وظفت واستخدمت ما كان ممكنا ومتاحا من أساليب العمل ومن طرق الحركة والنشاط، رغم أن فعالية كل ذلك كانت محكومة في كثير من الأحيان بما اضطرت إليه (أي الحركة) من عمل سري مع ما يفرضه هذا النوع من العمل من التخفي

---

(1) انظر في هذا الصدد: زهرة بن عروس «وآخرون»، مرجع سابق، ص 40؛ وأيضا: مايكل ويليس، مرجع سابق، ص 72-74؛ وأيضا: Severine Labat. Les islamistes Algériens. Op. cit. p 85.

(2) المرجعين السابقين الأخيرين والصفحات نفسها.

والصرامة الأمنية والانضباط الحركي.

إن الحديث عن هذه المجالات وهذه الوسائل لا يعني بحال تقديم عرض تفصيلي أو قائمةوصفية، بقدر ما هو إلماع إلى أهم ما حددته هذه الحركة -بمختلف فصائلها وفعالياتها- من فضاءات للحركة وما توسلته من وسائل للعمل والنضال.

4. 2. 1- **المساجد:** يعد المسجد نقطة الانطلاق الأولى والفضاء الحيوي الذي يلجأ إليه الإسلاميون عادة، تبعا لما انطبع في مخيالهم من مكانة ودور مركزي اضطلع به هذا الأخير منذ العصر النبوي؛ حيث لم يكن فضاء للذكر والصلاة فحسب، بل أيضا مكانا للدرس والفقه والشورى وقيادة الدولة وتوجيه المجتمع.

ومثل سلفها الحركة الإصلاحية الباديسية في ثلاثينيات القرن العشرين، بل مثل كل الحركات الإصلاحية والتجديدية التي عرفها العالم الإسلامي منذ حركة محمد بن عبدالوهاب النجدي احتفظت الحركة الإسلامية الجزائرية للمسجد بهذا الدور والمكانة. فلا غرابة إذًا أن تستخدم منذ البداية هذا الفضاء الديني لنشر دعوتها وتوسيع قاعدة أتباعها.

سنجد إذا تأملنا مسار الحركة الإسلامية في الجزائر أن المسجد كان أحد أهم المجالات التي تؤرّخ من جهة لميلاد هذه الحركة، ومن جهة أخرى لارتباطها به في سيرورة نموها وتطورها. لقد كان المسجد يمثل مثلما يقول بورغا «الإطار الأول الذي يتم فيه تكوين الخطاب الإسلامي وأول وعاء يستقبله، كان المسجد يقوم بدور المخبأ الذي يحميهم عندما كانت تتم صياغة الخطوات الأولى في طريق النضال»[1]. وإذا اعتبرنا عمل جمعية القيم إرهاصا ونواة أولى للحركة الإسلامية في الجزائر فإننا سنلحظ أن هذه الجمعية قد استخدمت منذ البداية المسجد كفضاء للعمل والحركة في نشاطها الثقافي والديني؛ حيث واظبت -كما بيّنا سابقا- على إرسال الخطباء والوعاظ والمرشدين إلى المساجد للنهوض بواجب التربية والدعوة والتثقيف الديني. كما كان بعض أعضائها (السلطاني، الحويذق، العرباوي، سحنون) أئمة وخطباء، وكانوا دعامة أساسية للنشاط الإسلامي

(1) فرانسوا بورغا، الإسلام السياسي صوت الجنوب، مرجع سابق، صص108-109.

في هذه المرحلة، وقد استخدم هؤلاء المسجد -مثلما بينا في موضع سابق أيضا- ميدانا لمواجهة النظام والاعتراض على بعض مسلكياته، ثم ميدانا للإعداد التربوي والتكوين العقدي لجموع الأتباع.

وإذا كانت الدولة قد استفردت طيلة هذه الفترة بكل مؤسسات صناعة وتوجيه الرأي العام (حزب، صحافة ووسائل إعلام، منظمات جماهيرية، نقابات...) فإنه لم يبق إلا المسجدكفضاء يمكن أن يضطلع بهذا الدور. لذلك تشير العديد من الشواهد إلى العلاقة الارتباطية والجدلية بين الحركة الإسلامية من جهة، وحركة التوسع في فتح وبناء المساجد من جهة ثانية؛ فقد أصبحت هذه العملية (فتح وبناء المساجد) أحد المفردات الرئيسية لجدول أعمال الإسلاميين في مرحلة السبعينيات، وباتساع مساحة انتشار المساجد وأماكن الصلاة ازدادت الحركة الإسلامية توسعا وانغراسا.

لكن حرص السلطة على استعادة الحقل الديني، ودمج موضوعة الدين في خطابها الاستيعابي وعدم ترك المجال مفتوحا لقطب معارض قد يتشكل، جعلها تعمد -بعد سلسلة من الانتقادات التي وجهها العلماء، وبعد أن أدركت خطورة هذه الفضاءات إذا لم توضع تحت رقابتها الصارمة- إلى تبني استراتيجية مزدوجة تقضيمن جهة بالوضع التدريجي للآليات القانونية والعملية لبسط نفوذها على المسجد وإلحاقه بسلطتها ليصبح أحد قنواتها السياسية والأيديولوجية مثل باقي المؤسسات؛ ومن جهة ثانية بإعادة استخدام الحقل الديني من خلال إعادة هيكلة المؤسسات التي تقوم بتكوين الأئمة، وبناء مساجد رسمية جديدة، ورقابة المساجد الأخرى، وأخيرا وهذا هو الأهم تعبئة جهاز الأئمة بعدما أصبحوا عبارة عن موظفين[1].

إن استدماج هذه المفردة المهمة من برنامج عمل الإسلاميين وتبني الدولة لعملية توسيع حركة بناء المساجد -وإن كان يبدو نوعا من المزاحمة على أرضية نشاطهم- قد خلق بالعكس أفضل الشروط لعمل الحركة الإسلامية؛ ذلك أن كل مسجد ينضاف إلى شبكة المساجد الموجودة سيحتضن جمهورا هو بالأساس مجال استثمار وعمل للحركة الإسلامية.

---

(1) فرانسوا بورغا، المرجع السابق، ص109.

فقد حرصت هذه الأخيرة من أجل نشر دعوتها على التفكيركما يقول محمد بوسليماني في «الانبثاث لإيجاد أئمة في المساجد، ودعاة يحاولون عملية الاتصال المباشر مع القاعدة الشعبية»[1]؛ حيث ستتحول كثير من هذه المساجد إلى فضاءات لتنظيم الحلقات وعقد الدروس المجانية المخصصة للتلاميذ، واستيعاب الأفراد، وخلق شبكات التواصل بين المناضلين، وتشكيل إطار ديني منظم بعيد عن سلطة الدولة.

تبعا لما سبق فإنه لا يمكن أبدا فهم ذلك التوسع الذي عرفته الحركة الإسلامية عند مقدم عقد الثمانينيات إذا لم يتم ربطه بالحركة المكثفة التي عرفتها عملية فتح المصلياتفي المؤسسات التربوية والصناعية ومختلف أماكن العمل؛ وبناء المساجد عبر مختلف المدن والأحياء، سواء بمبادرات شعبية أم رسمية؛ وكذا التعرف إلى الأدوار التي لعبتها بعض هذه المساجدبالخصوص. كما ينبغي ملاحظة أن تاريخ معظم الوجوه القيادية المؤثرة في مسار الحركة الإسلامية في الجزائر قد امتزج بطريقة أو بأخرى بهذا المسجد أو ذاك.

إنه لا يمكننا -مثلما يقول خلادي- أن نتحدث عن مسجد الجامعة المركزية مثلا دون أن نتحدث عن مالك بن نبي، أو عن مسجد دار الأرقم دون أن نتحدث عن سحنون وسلطاني ثم محمد السعيد[*]، ولا عن مسجد الحراش دون أن يتداعى إلى أذهاننا شخص الشيخ مصباح الحويذق، ولا عن بعض مساجد قسنطينة دون الحديث عن عبدالله جاب الله[2]. فالمسارات الحركية والنضالية لبعض هؤلاء الرجال ارتبطت بشكل أو بآخر بهذه الفضاءات الدينية، ومن هذه الفضاءات انطلق المد الصحوي والحركي الإسلامي.

إن مطالعة الإحصائيات المتوفرة في هذا الصدد تبرز لنا حجم ما بلغته حركة التوسع في فتح وبناء المساجد طيلة عشريتي الستينيات والسبعينيات، وهي إحصائية موجبة للملاحظة؛ ذلك أنه في أقل من ثلاثة عقود أعقبت الاستقلال تضاعف عدد المساجد بحوالي خمس مرات، كما أن الفترة التي عرفت حركية كبرى في هذا المجال هي تلك التي

---

(1) «وقفات مع الحركة الإسلامية في الجزائر»،محاضرة ألقاها الشيخ محمدبوسليماني صيف1991 في ملتقى نظمه اتحاد المنظمات الإسلامية بفرنسا .[en ligne]. [Consulté le:13/11/2005]. Disponible sur: http://www.chihab.net.

(*) أنظر بيوغرافيا مختصرة عنه في ملحق مسرد أعلام الحركة الإسلامية في الجزائر، ص 456.

(2) Aissa Khelladi. Op. cit. p 29.

تمتد على طول عقد السبعينيات (انظر الجدول).

جدول رقم (4-5) تطور عدد المساجد في الجزائر بعد الاستقلال

السنة	عدد المساجد	ملاحظات
قبل 1962	حوالي 2200	/
1968	3283	موزعة على مجموع 676 بلدية، منها 2093 مسجد من دون إمام قيّم معين.
1973	5278	199 منها كانت سابقا عبارة عن كنائس ولم تعد مستعملة، و499 مسجد بني بمبادرات من السكان المحليين.
بعد 1982	11221	منها: حوالي 1790 هي عبارة عن قاعات للصلاة، و5327 مساجد تقام فيها الجمعة، و2148 مساجد حرة (لا تتبع لوزارة الشؤون الدينية)، 1010 مسجد غير مكتمل البناء ولكن تقام فيه الصلاة، و952 مسجد في طريق الإنجاز.

المصدر:

Aissa Khelladi. Op. cit. p 29 & C. Georges Anawati. Op. cit. p 218

لكن ينبغي التنبيه هنا إلى أن عملية فتح أو بناء المساجد التي اعتبرناها أحد أهم مفردات جدول أعمال الحركة الإسلامية في هذه المرحلة، لم تكن بالأمر السهل، فالإجراءات البيروقراطية التي كانت تتحكم في العملية جعلت كثيرا من الإسلاميين يلجأون إلى طرقهم الخاصة للتغلب على هذه العوائق والقيود. ويشرح لنا أحمد رواجعية في بحثه الاستقصائي عن «الإخوان والجامع» الكيفيات والمناورات التي كان يلجأ إليها هؤلاء للوصول إلى أهدافهم. لقد كان الإطار العام الموجه للحصول على رخصة بناء مسجد يمر بمجموعة من الإجراءات البيروقراطية التي أقرها قانون 1971؛ وحيث أن القانون المعدل بمرسوم صدر في 1972 ينص على ضرورة تأسيس جمعية تضطلع بالعملية، وأن إنشاء هذه الجمعية يستلزم الحصول على حزمة من الموافقات إحداها من وزارة الشؤون الدينية والأخرى من وزارة الداخلية والثالثة من ممثل هذه الوزارة على الصعيد المحلي، يتبين لنا المسار الإداري الصعب الذي يمكن أن تسلكه كل مبادرة ترمي إلى تأسيس مسجد أو مكان للصلاة. لكن في المقابل كيف نفسر الطفرة الكبيرة في عدد المساجد التي عرفها عقد السبعينيات؟ الإجابة على ذلك تكمن في القدرة على المناورة ومحاولة الالتفاف على القانون، فبدلا من انتظار

تسوية محتملة لإرساء أسس جامع ما وهي تسوية قد تستغرق سنوات، جرى اختيار مسار معاكس يضع المسؤولين أمام الأمر الواقع؛ ففي المكان المعين للبناء تجري عملية البناء أولا ثم يجري بعد ذلك طلب التسوية. ولتوضيح المسألة يسوق لنا رواجعية شهادة لأحد رواد عملية بناء المساجد في مدينة قسنطينة خلال تلك الفترة هو محمد صالح العابد يبين لنا من خلالها الكيفية التي كانت تحكم سيرورة عملية البناء؛ حيث يقول «تبنى المساجد من الخردة، وتقام فيها الصلاة خلال وقت معين، بعد ذلك ينزع قسم من القصدير ويقام مقامه على الفور جدار من حجارة الزاوية، وبعد أربعين يوما، وأحيانا بعد مرور شهرين يزداد عدد المصلين... عندها يزال جزء من الكوخ الصفيحي، ويستحسن إجراء ذلك عند حلول الليل، وفي الليلة ذاتها يقام مقامها مربع جداري كبير... يكون المحراب منتصبا في وسطه... ويتم ذلك كله بفضل العمل الطوعي والهبات والتبرعات المجمعة على شكل مواد بناء وسجاجيد... هكذا تجد السلطات نفسها أمام الجدار، فهي لا تستطيع تدمير حرم كهذا اللهم إلا إذا نسفته، الأمر الذي يثير غضب المؤمنين. وبرأس مرفوع ستطلب منها الموافقة، وسواء رفضت أم وافقت تكون اللعبة قد تمت»[1].

عندما ظهرت فعالية هذه الطريقة -أو «اللعبة» كما سماها الشيخ العابد- جرى تناقلها والاقتداء بها وتعميمها من جانب كل الجمعيات بعد 1973. وهكذا بدل الدخول في متاهات بيروقراطية وقانونية تستنفد الوقت وقد لا تنتهي بطائل، تم سلوك الطريق المختصر والأكثر مردودية؛ حيث لم يعودوا يكلفون أنفسهم مشقة الاتصال بالإدارة[2].

بهذه الكيفية وبغيرها من الطرق التي فرضتها ظروف المرحلة، وطبيعة النظام السياسي الحاكم، استطاع الإسلاميون شيىءا فشيىءا تشكيل حقلهم الديني الخاص، فإلى جانب المساجد الرسمية التي اضطلعت الدولة ببنائها والإشراف عليها كانت تقام «المساجد الحرة» و«مساجد الشعب». وفي الوقت الذي كانت بعض المساجد الرسمية تسير في فلك السلطة،وتردد خطابها الرسمي نظرا لتبعيتها الكلية بناء وتجهيزا وتسييرا للوزارة الوصية على الشأن الديني، أصبحت «المساجد الحرة» ساحة التعبير الحر الوحيدة في

---

(1) أحمد رواجعية، مرجع سابق، ص 68

(2) المرجع نفسه، ص 13.

البلاد، والميدان الرحب الذي ينشؤه الإسلاميون بمبادراتهم ليتحركوا فيه وينفذوا جدول أعمالهم.

وتتحدث الأدبيات الإسلامية على أنه من بين شبكة عريضة من المساجد التي كانت تدار من طرف مختلف فعاليات وتيارات الحركة الإسلامية كان لنخبة من هذه المساجد دلالة رمزية خاصة، كما أن بعضها يعد شاهدا على تلك العلاقة العضوية بين المسجد والحركة الإسلامية عبر مراحل ولادتها ونموها وتطورها، نذكر من هذه المساجد:

- مسجد الجامعة المركزية: يعد أول مسجد يتم تأسيسه في حرم جامعي، كان ذلك في سنة 1968 بمبادرة من بعض الشباب الجامعي، وقد لعب دورا مركزيا في بلورة الحركة الإسلامية في الجزائر(*).

- مسجد دار الأرقم: إذا كان مسجد الجامعة المركزية قد شكل في بداياته فضاء للنخبة الجامعية الإسلامية ذات التكوين الفرنكوفوني الحديث لأنه مسجد فتح بالأساس داخل مبنى الجامعة، فإن مسجد دار الأرقم وهو رمز آخر من رموز الحركة الإسلامية الجزائرية قد ضم في سنوات السبعينيات أبرزالوجوه الدينية التقليدية غير الرسمية ممثلة في الشيوخ سلطاني وسحنون. ونظرا لما كان يحوز عليه هؤلاء الشيوخ من سمعة وثقل تاريخي ومن رمزية العلماء سيتحول هذا المسجد إلى قطب مرجعي للعديد من حساسيات الحركة الإسلامية الناشئة.

انطلق مشروع بناء هذا المسجد الكائن بحي شوفالييه بالعاصمة سنة 1971 بالتعاون الوثيق بين الشيوخ عبداللطيف سلطاني وأحمد سحنون ومحمد السعيد، وقد كانت انطلاقة هذا المشروع الكبير -مثلما يقول مصطفى براهمي- فرصة تاريخية للالتقاء بين ممثلي جيلين كاملين من أجيال الصحوة والمجتمع وهما الشيخ أحمد سحنون والشيخ محمد السعيد[1]؛ أي بمعنى آخر بين جيل الشيوخ العلماء، وجيل الحركيين الإسلاميين الشباب أمثال عباسي مدني ومحفوظ نحناح ومحمد السعيد وغيرهم.

(*) لصلته العضوية بالمبحث اللاحق سنؤجل الحديث عنه.

(1) Mostafa Brahami. <Cheikh Ahmed Sahnoun ou l'indépendance incarnée dans ses plus nobles dimensions>. Op. Cit. Disponible sur: <http://www.algeria-watch.org/fr/article/analyse/brahami__sahnoun.htm>/.

وتؤكد الشهادات المتوفرة على الدور الفاعل لهذا المسجد منذ تأسيسه حتى مطلع عقد التسعينيات؛ حيث يخبرنا داودي محمد الهادي أحد نشطاء تلك المرحلة متحدثا عن بداية انطلاق الحركة الإسلامية قائلا «في الفترة بين 1976-1977 بدأ ظهور قليل من النشاط الإسلامي، في المساجد بوجه عام، وفي مسجد بيت الأرقم بوجه خاص؛ حيث كان يقوم بالوعظ أحمد سحنون والشيخ عبداللطيف سلطاني... كانت بداية النشاط هذه إذن في بيت الأرقم، وكذلك في هذه المساجد الأهلية التي كان يطلق عليها اسم المساجد الحرة... بدأ الجامع يتطور، وفي 1978 عرف النشاط فعلا بداية هيكلته»[1]. وبقي لهذا المسجد دوره الطليعي موصولا طيلة عقد الثمانينيات، وعندما قدم عقد التسعينيات تحول إلى خلية عمل إسلامي فاعلة؛ حيث خرجت منه عديد المبادرات لتوحيد الصف الإسلامي كمشروع رابطة الدعوة الإسلامية سنة 1989، كما احتضن بعض الفعاليات الدعوية كملتقى الدعوة الإسلامية الثاني الذي انعقد في صيف 1990.

- مسجد العاشور: لهذا المسجد رمزية خاصةلدى جناح من الإسلاميين الجزائريين الذين تبنوا منذ البداية نظرية العمل التغييري الراديكالي والمسلح. وقد ارتبط هذا الجناح تاريخيا بشخص مصطفى بويعلي أحد خطباء مسجد العاشور ومؤسس جماعة جهادية هي الحركة الإسلامية المسلحة. وبحسب شهادة داودي محمد الهادي أحد الذين ألهموا هذه الجماعة عقائديا فقد لعب هذا المسجد دورا مهما في نهاية عقد السبعينيات؛ حيث يؤكد على أنه ضم أول اجتماع هام في 1979 حضره عدد ضخم من الخطباء والدعاة (أهل الدعوات) الذين جاؤوا من مختلف المناطق، وكان هدف هذا اللقاء هو تحقيق شكل من أشكال الوحدة بين مختلف التوجهات[2].

وقبل أن تتطور الأمور ويتحول بويعلي باتجاه الراديكالية كان هذا المسجد منبره المفضل لتوصيل قناعاته للأتباع؛ حيث مكث منذ بداية 1978 إلى منتصف سنة 1982 يلقي خطبا ودروسا دينية نقدية، ويحث الشباب على الالتفاف حول ما سمي بمجموعة تحريم

---

(1) فرانسوا بورغا، الإسلام السياسي صوت الجنوب، مرجع سابق، ص265.

(2) فرانسوا بورغا، المرجع السابق، ص265.

الحرام[1] إلى أن مال في الأخير للعمل المسلح بعد 1982 حتى تمت تصفيته وإلقاء القبض على مجموعته منتصف سنة 1987.

نشير في الأخير ونحن بصدد الحديث عن دور المسجد كمؤسسة هامة حاولت الحركة الإسلامية التعويل عليها من البداية إلى أنه باتساع دائرة العمل الإسلامي اتسعت معه دائرة المساجد ذات الثقل التوجيهي والتعبوي. وعندما بدأ عقد الثمانينيات أصبح لبعض المساجد وخاصة في المدن الكبرى (العاصمة، قسنطينة، البليدة، سيدي بلعباس...) رمزيتها وثقلها المعنوي؛ حيث ارتبط كل مسجد بشخصية حركية أو دعوية اتخذت منه منبرا للخطابة والتوجيه، فهذا مسجد أسامة بن زيد يرتبط بشخص أحمد سحنون، وهذا مسجد السنة يرتبط بعلي بن حاج، وهذا مسجد الكوثر يرتبط بمحفوظ نحناح.. إلخ.

وعندما تعمق الانقسام التنظيمي والحركي منتصف الثمانينيات بين مختلف أجنحة الحركة الإسلامية أصبحت المساجد مرتبطة بهذه الحساسية الحركية أو تلك، فهناك المساجد التي تعد معقلا للتيار الإخواني، وتلك تابعة للتيار المحلي، والأخرى للتيار السلفي والوهابي، والأخرى للتيار الجهادي، وهي ظاهرة عكست في مرحلة تاريخية ما حالة الانقسامية والتشظي التي ميزت الحركة الإسلامية في الجزائر.

4 .2 .2- الجامعات والفضاءات التعليمية والتربوية:

إذا تأملنا مسار العمل الإسلامي في الجزائر بعد الاستقلال سنلحظ كيف أنه اتجه نحو مؤسسة هامة في تلك المرحلة هي مؤسسة الجامعة، ففي وقت منعت فيه العناصر الإسلامية الأولى من ممارسة نشاطها على صعيد المجتمع العام بشكل جماعي منظم نتيجة حل جمعية القيم كواجهة قانونية، كان اهتمام عناصر إسلامية أخرى قد بدأ يتجه نحو فضاء آخر للعمل الإسلامي هو فضاء الجامعة. وإذا كان العمل المسجدي العام لم ينقطع واستمر يؤدي دوره بشكل أو بآخر، فإن نوعا من العمل الموزاي والمرافق سينطلق في الجامعة بمبادرة من تلك العناصر الإسلامية التي كان بعضها منخرطا في عمل جمعية القيم نفسها (رشيد بن عيسى، عبد الوهاب حمودة على سبيل المثال).

---

(1) أنظر: فرانسوا بورغا، المرجع نفسه، ص 269 وما بعدها؛ وأيضا: احميدة عياشي، مرجع سابق، ص 224 وما بعدها.

منذ تلك المرحلة تبدو الحركة الإسلامية -وهذا ملمح عام تشترك فيه كثير من الحركات الإسلامية في العالم الإسلامي- أكثر انجذابا وتركيزا على الحقل التعليمي والتربوي ذلك ما صرح به أحد الحركيين الإسلاميين هو محمد بوسليماني في حديثه عن المراكز الأساسية التي وضعتها الحركة الإسلامية منذ البداية ضمن سلم اهتماماتها «المراكز التي اعتمدت عليها الحركة الإسلامية لنشر دعوتها منابر ثلاثة: المسجدعلى أساس أنه المنبر الأصيل والأساس الذي تنطلق منه كلمة الحق... المنبر الثاني وهو المحضن التربوي العلمي المتمثل في الجامعات، بل وفي سلك التعليم».

إن الحركة الإسلامية كمجموعة تغييرية فضلت منذ البداية العمل على هذه الجبهة، ولم تشأ أن تكون مثل المجموعات الأخرى القومية أو اليسارية التي كانت ترى في مؤسسات أخرى من مؤسسات الدولة الوطنية أداتها الأولى للتغيير وتوجيه المجتمع.فإذا كان القوميون قد حددوا مؤسسة الجيش كمضغة اهتمام لإحداث التغيير المنشود، وانطلقوا يَنْفِذون في أجهزته حتى بلغوا فيه مراكز القيادة واستطاعوا الوصول للسلطة وإحداث الانقلاب المطلوب؛ وإذا كان الشيوعيون قد توجهوا نحو النقابات يجندون من خلالها الطبقة العاملة، فأصبحت في أيديهم قوة ضغط واحتجاج استخدموها لتحقيق أهدافهم، فإن الحركة الإسلامية توجهت غالبا نحو الفضاء الجامعي الطالبي والفضاء التعليمي واستطاعت بعد سنوات من العمل والنضال أن تحوله إلى معقل يحتضن المشاعر والفكرة الإسلامية.

وعندما نؤكد على هذا المنحى العام فليس معنى ذلك أن الحركة الإسلامية لم تكن تهتم بالمجالات الأخرى، أو أنها لم تحقق فيها بعض النفوذ، بل لأن الخط العام يبرز أن تقدمها وانغراسها كان أكبر على صعيد المؤسسة الجامعية لماَ هي مؤسسة أكثر انفتاحا على مختلف طبقات المجتمع وحساسياته الثقافية والفكرية، وأكثر قابلية للتحرك فيها والنفاذ إليها. ولماَ كان يرجى منها من تحقيق الانتشارية المطلوبة على صعيد المجتمع العام؛ إذ إن الإطارات الجامعية ستشغل بعد تخرجها مختلف المسؤوليات، وستتوزع على مختلف مؤسسات المجتمع. وذلك كله كفيل بأن تنتقل الفكرة الإسلامية من خلالهم إلى أعماق المجتمع وتحُدِث الأسلمة من تحت بدل أن تتم من فوق (Par le hautIslamisation).

(1) محمدبوسليماني، وقفات مع الحركة الإسلامية في الجزائر،مرجع سابق. متوفر على الموقع الإلكتروني:
http://www.chihab.net

إن الحركة الإسلامية في الجزائر اتجهت منذ البداية نحو الفضاء الجامعي، وإذا كان المحترفون في مجال النشاط الديني -كما يقول بورغا- قد «قاموا بوضع خطط الاحتجاج الأولى في المساجد، فإن الكتائب الأولى للمناضلين قد انتشرت في الجامعات»[1]. ومما زاد من هذه الانتشارية أن الجامعة لم تعد كما كانت عليه في المرحلة الاستعمارية سياجا مغلقا لا تنفذ إليه إلا العناصر ذات الأصول الاجتماعية البورجوازية، بل أصبحت فضاء أكثر انفتاحا على العناصر المتحدرة من الشرائح ذات الأصول الاجتماعية الريفية أو ذات الانتماء الطبقي المتواضع. حصل هذا بفضل عملية إضفاء الطابع الديمقراطي على التعليم؛ إذ نظرا لحرص السلطة على تشجيع سياسة تعليمية جماهيرية كانت تبدو ملحة لتحقيق الإقلاع الاقتصادي فإنها يسرت للشباب الالتحاق بالتعليم ووصولهم إلى الجامعة؛ حيث مست هذه العملية أعدادا متزايدة منهم. وبدلا من 500 طالب عشية الاستقلال تطور هذا العدد بعد أقل من عقدين إلى ما يقارب 54000 طالب. هذه الوضعية خلقت أفضل الظروف لتحقق الحركة الإسلامية أهم اختراقاتها الاجتماعية في الجامعة؛ حيث أصبحت فضاء مهما للتعبئة والنضال الطالبي.

إن عملية إعادة نشر الإسلام في الجامعة تمت-مثلما يقول بورغا-عندما وصل إليها الطلاب البسطاء، من الفلاحين وأبناء الفلاحين[2]، ذلك أن هؤلاء بأصولهم الاجتماعية الريفية وبمحافظتهم الثقافية يكونون أكثر قابلية للتعبئة باتجاه الطروحات الإسلامية. وعندما بدأت العناصر الإسلامية الأولى تباشر بعض تحركاتها في الجامعة كانت هذه الأخيرة لا تزال -مثلما أكدنا في موضع سابق- فضاء يخضع كلية للتيار اليساري. وبما أن الجامعة هي دائمابالنسبة للعنصر الطالبي مجال للتعبير والحركة ولمختلف أشكال النشاط العلمي والثقافي والنقابي...؛ وحيث أن كل ذلك يتطلب تأطيرا وتنظيما، فإنه لم تكن هناك سوى التنظيمات اليسارية تضطلع بهذا الدور، كإشرافها على شؤون الطلبة، وعلى لجان التطوع الجامعية، وعلى تنظيم المحاضرات العامة، ومختلف النشاطات الثقافية الأخرى في الأحياء الجامعية كالأمسيات الثقافية والرحلات الترفيهية، والدورات الرياضية...، وكل هذا

(1) فرانسوا بورغا، المرجع السابق، ص 112.

(2) فرانسوا بورغا، المرجع السابق، ص 113.

كان يسبح في ظل توجيه أيديولوجي ماركسي[1].

سوف تدخل الحركة الإسلامية الناشئة هذه المجالات تدريجيا وستناجز عليها اليسار بعد مدة، فالسيطرة المطلقة التي كانت للعناصر والمجموعات اليسارية على كامل الحياة الجامعية سوف تخلي مكانها بالتدريج -تحت ضغط إسلامي متنامي تقوده العناصر المناضلة في صفوف الحركة الإسلامية بمختلف تنظيماتها- للعناصر الإسلامية.

لقد كان التقاء التيار الإسلامي مع اليسار الطلابي في الجامعة مثمرا لجهة ما اقتبسه منه من طرق في التنظيم والحركة والنشاط، بل إن بعض العناصر الإسلامية تسللت إلى بعض التنظيمات اليسارية وبقيت تعمل من داخلها، واستفادت منها كثيرا من المهارات التي عادة ما تتوفر عليها تلك التنظيمات، كما أن البعض الآخر بدأ مشواره الطالبي في الجامعة مع مجموعات اليسار ثم التحق بالمجموعات الإسلامية[2]. وهكذا أصبحت هذه العناصر تستخدم الأساليب نفسها التي كانت تستخدمها المجموعات اليسارية. وعندما بدأت مجالات نفوذ اليساريين تنحسر وتتداعى أمام عمل حركي إسلامي يتوسع كانت الصراعات غالبا ما تنشب وتأخذ طابعا أكثر عنفا، لكن اكتساح الجامعة أصبح واضحا، فبعض مبانيها تحولت-مثلما عبّر عن ذلك بعض الباحثين-«إلى مصليات ومكتبات استخدمت... لنشر الأفكار الإسلامية في الأوساط الجامعية عن طريق الخطب والدروس وتوزيع أدبيات إسلامية الميول... وبعد الفوز الذي أحرزوه من أجل فتح مساجد داخل جامعات البلد بدأوا يخرجون من العزلة... ليشرعوا في عمل تحسيسي وتعبوي دؤوب، وبالتالي أوجدوا نشاطاتهم الثقافية والرياضية الخاصة»[3].

وعندما تنتهي سنوات الجامعة ويتخرج هؤلاء «المناضلون» فإن التعليم كان أكثر

---

(1) Aissa Khelladi. Op. cit. p 52.

(2) ذلك ما صرح لنا به في مقابلة معه أحد الناشطين الإسلاميين في تلك المرحلة هو جمال الدين لعمش، وانظر في هذا الصدد أيضا: شهادة أنور هدام في:حوار أجراه معه مسئول قسم التحرير في موقعالحوار، [en ligne]. [12/10/2006 Consulté le] متوفر على
http://www.chihab.net/modules.php?name=News&file=article&sid=1564

(3) زهرة بن عروس «وآخرون»، مرجع سابق، ص 52.

القطاعات تهيؤا لاستقبال مجموعات واسعة منهم لعدة أسباب، منها نقص التأطير الرسمي لمنظومة تعليمية كانت في تلك المرحلة تستقطب -تطبيقا لمبدأ ديمقراطية التعليم- آلاف التلاميذ في مختلف الأطوار التعليمية، كما أن سياسة التعريب كان لها أثرها المباشر في هذا الصدد؛ حيث لعبت دورا مهما لدخول هؤلاء -وقد كان كثير منهم من العناصر المعربة- إلى مؤسسات التعليم بأطواره المختلفة، وهناك سيعيدون إنتاج وتوظيف طروحات الحركة الإسلامية، وتعبئة قاعدة تلمذية من المتعاطفين والأتباع الذين يجري تحضيرهم ليستكملوا مسارهم النضالي في ساحات الجامعة.

إذًا يمكننا القول تبعا لما سبق بأن القطاع التعليمي الجامعي منه أو المدرسي قد شكلا النواة الأولى التي شهدت انبثاق الحركة الإسلامية الجزائرية، ومثّلا فيما بعد القاعدة التي انتشرت من خلالها إلى عمق المجتمع.

بقي أن نشير في الأخير إلى أنه إذا كان هذا الثالوث: المدارس والجامعات والجوامع قد شكل مجالات النشاط المفضلة لدى الحركة الإسلامية فإن وسائل العمل التي استخدمتها (أي الحركة الإسامية) لإيصال الفكرة الإسلامية قد تنوعت بتنوع جمهور المخاطبين ومستقبلي الرسالة، فبعد الخطب والدروس المسجدية ابتدع واستخدم ناشطوا الحركة الإسلامية مجموعة عريضة من وسائل الدعاية والتبليغ؛ حيث نظموا المحاضرات العامة، والملتقيات الفكرية (كملتقى الفكر الإسلامي)، ومعارض الكتاب الإسلامي، وأشرفوا على نشر بعض المطبوعات (مجلات حائطية، ومعلقات)، كما استخدموا وسائط التكنولوجيا المتوفرة حينذاك كأشرطة الأوديوكاسيت، وعلى رأسها أشرطة الشيخ عبدالحميد كشك التي انتشرت بشكل واسع منذ 1976، وأشرطة بعض الدعاة والحركيين المحليين والمشارقة كالغزالي والقرضاوي وحسن أيوب وعبدالله ناصح علوان وغيرهم[1]. كما استخدموا في تعبئة مناضلين ومتعاطفين جدد أساليب العمل الاجتماعي والتربوي كالإشراف على الشباب في مجال الكشافة، أو في إطار خرجات ذات مغزى نضالي (المخيمات الصيفية)،

(1) للاطلاع على تفصيل أكثر حول الوسائل التي استخدمتها الحركة الإسلامية أنظر: أحمد رواجعية، مرجع سابق، ص ص 129-143، وأيضا: فوزي سعد الله، «من المساجد إلى المؤسسات، كيف نجح التيار الإسلامي في الجزائر»، الجزائر: العالم المعاصر. العدد 13 (من 18-25 ديسمبر، 1993).

وتولي مسؤولية الحفلات المدنية والدينية[1]... وبهذه الوسائل وغيرها استطاعت الحركة الإسلامية الخروج إلى ما وراء أسوار الجامعة والتواصل أكثر مع الشرائح الشعبية الواسعةوبالتالي كسب تعاطفها وتأييدها.

الحركة الإسلامية الجزائرية: مراحل النشأة والتشكل

تعتبر عملية التأريخ أو التحقيب (Périodisation) للحركة الإسلامية الجزائرية عملية تكتنفها عديد الصعوبات، وبالخصوص لحركة بقيت سنوات طويلة في مرحلة إثبات وتأكيد الذات، ولم تخرج من أجواء العمل السري -الذي اضطرت إليه- إلا لفترة قصيرة (فترة نهاية الثمانينيات وبداية التسعينيات).

وفي وقت كان من الممكن ومن المنتظر أن تثمر فترة الانفتاح التي عرفها المجتمع الجزائري بعد 1988 بروز حركة تأليف وكتابة تصوّر لنا حيثيات وملابسات نشأة هذه الحركة الإسلامية الجزائرية من بعض من صنعوها وأسهموا في التأسيس لها. وتكون كتاباتهم وشهاداتهم مادة علمية خاما توضع بين يدي الباحثين ليخضعوها للتحليل والنقد، وليعيدوا تشكيل الصورة بالأساليب العلمية المبنية على التوثيق والبحث التاريخي. في الوقت الذي كان من الممكن أن يحصل كل ذلك دخل المجتمع الجزائري فجأة ومعه الدولة والحركة الإسلامية في مرحلة من التدمير والاهتلاك الذاتي والعنف الدموي جعلت هذه المطامح لا تتأخر فحسب، وبالتالي تفوّت فرصة تاريخية هامة على البحث العلمي، وإنما تصبح -أكثر من ذلك- أبعد منالا من ذي قبل نتيجة ما فقده المجتمع والحركة (بالموت أو الإبعاد أو الاضطرار للصمت..) من العديد من العناصر والنماذج القيادية الفاعلة التي كان لها دور مخصوص في صياغة وصناعة هذه الحركة منذ بداياتها الجنينية.

وإذا كانت قضية التأريخ والتحقيب لا تزال إشكالا مطروحا حتى لدى حركات قومية أو إسلامية عريقة في دول أخرى مضى على تأسيسها عقود طويلة كما هي حالة حركة الإخوان المسلمين في مصر مثلا؛ حيث يسجل أحد الباحثين عنها قائلا «وأول ما يلاحظ في تاريخ

(1) فرانسوا بورغا، المرجع السابق، ص ص 114-115.

الإخوان أن المكتوب منه أقل بكثير جدًا من المفترض تدوينه من تاريخ حركة كبيرة امتدت تاريخيًا لأكثر من ثلاثة أرباع القرن العشرين، وجغرافيًا باتساع العالم العربي والإسلامي، وكانت طرفًا في كثير من أحداثه ومحطاته التاريخية الفاصلة دون النظر إلى تقييم دورها. وواقعيًا، لم تكتب جماعة الإخوان تاريخًا رسميا لها يمكن أن يُعد مرجعا معتمدا للباحثين... لذلك ظلت الكتابات الإخوانية في هذا المجال أقرب للاجتهادات الشخصية التي تأخذ -في الغالب- طابع المذكرات وربما المقتطفات والذكريات والخواطر الذاتية منها إلى الكتابة التاريخية المعتمدة»[1]. إذا كانت قضية التأريخ هي على هذه الشاكلة بالنسبة لحركة بهذه المواصفات، فلا شك أنها في الحالة الجزائرية أصعب وأعقد، ذلك أننا لم نشهد حتى الآن -باستثناء بعض المحاولات المحتشمة- تلك الاجتهادات الشخصية حول الحركة الإسلامية في الجزائركتلك التي يتحدث عنها الكاتب بخصوص حركة الإخوان المصرية[*]، وهو ما يجعل الكتابة والبحث في هذا الميدان مغامرة علمية بامتياز.

رغم ذلك لا يُعدم وجود بعض الإسهامات التي حاول أصحابها -بطريقة أو بأخرى- الاقتراب من الظاهرة ومحاولة القيام بجهد تأريخي وتحقيبي حولها في حدود ما توفر لهم من البيانات والشهادات، أو ما حصل لهم من المعايشة والمشاركة والمرافقة. وسنقدم هنا أنموذجين تحقيبيين: الأول هو للكاتب عيسى خلادي وهو كاتب مهتم بشؤون الحركة الإسلامية الجزائرية وقدم حولها بعض الدراسات والإسهامات البحثية، والأنموذج التحقيبي الثاني هو لأحد القياديين الإسلاميين المتابعين لتطورات الحركة على الصعيدين الفكري والتنظيمي هو الطيب برغوث[2].

---

(1) حسام تمام، «لماذا لا يكتب الإخوان تاريخهم؟» (Disponible) :Consulté le 01/08/2009] .En ligne]

(*) في غياب إسهامات (مذكرات، دراسات، شهادات..) من الآباء المؤسسين للحركة الإسلامية الجزائرية نزلت إلى سوق الصحافة كتابات من بعض من يدّعون الانتماء إلى الحركة الإسلامية، ولعل ما تنشره جريدة الشروق اليومي وبعض الجرائد اليومية والأسبوعية بين فترة وأخرى لبعض هؤلاء من الأسماء غير ذات الوزن في هذه الحركة يسهم في التعمية أكثر مما يسهم في تنوير القراء والمهتمين(مع عدم التعميم طبعا)، نذكر على سبيل المثال حلقات كتاب: الجماعات الإسلامية في الجزائر: تاريخ ودراسة للتائب عبدالحفيظ بن علي المدعو عبدالخالق (عضو الهيئة الشرعية لمنطقة الوسط-المهاجرون) التي نشرتها جريدة الشروق في أعداد شهري مارس وابريل 2009. وللاطلاع عليها كاملة انظر الموقع الإلكتروني للجريدة:
http://www.echoroukonline.com/ara/index.php?news.

(2) يراجع في ذلك: Aissa Khelladi, Op, cit, p 09.. وأيضا: الطيب برغوث،مدخل تمهيدي إلى واقع العمل الإسلامي بالجزائر. مرجع سابق،وأيضا: الطيب برغوث،الحركة الإسلامية: تمهيد في المنطلقات المنهجية، محاضرة غير منشورة.

يحصر عيسى خلادي المسار العام لتطور الحركة الإسلامية الجزائرية إلى حدود سنة 1988 في أربع مراحل، تبدأ المرحلة الأولى بعد الاستقلال مباشرة وتنتهي مع بداية العقد السبعيني (1962-1970)، ويرى أنها شكلت مرحلة الوفاء للخط الذي أسست له جمعية العلماء قبل 1954، تليها مباشرة مرحلة ثانية تستغرق عقدا كاملا (1970-1980)، وفيها بدأ تنظيم الحركة الإسلامية الجزائرية انطلاقا من جامعة الجزائر. أما المرحلة الثالثة فتمتد بين سنوات (1980-1988)، وتميزت هذه المرحلة بنشأة الجماعات وتفتت الحركة وانقسامها على الصعيدين الفكري والتنظيمي، أما المرحلة الأخيرة فهي مرحلة ما بعد 1988، ويرى خلادي أنها مرحلة العودة الظافرة للعلماء والدعوة، إزاء السياسة؛ بمعنى أنها مرحلة الانخراط الكلي في العمل السياسي. وبالطبع لم يشر خلادي إلى مرحلة أخرى ميزت الحركة الإسلامية، وهي مرحلة تبنّي بعض فصائلها للخيار المسلح لأن كتابه الذي احتوى هذا التقسيم صدر في 1992؛ أي عندما دخلت الحركة الإسلامية مرحلة جديدة لم تكن معالمها قد توضحت حتى تلك اللحظة.

أما الطيب برغوث فيقدم في رصده لتطور مسار الحركة الإسلامية الجزائرية تحقيبا يتوزع على أربعة مراحل، الأولى منها هيما سماه مرحلة محاولة استجماع الشروط الضرورية والموضوعية للانطلاق في تأسيس حركة مواجهة الإنحراف وتصحيح مسار المجتمع ووجهته. ويقصد بالإنحراف هنا ما بدا من توجهات نظام الحكم اتجاه الإسلام حين أصبح الحديث عن دوره في المشروع الوطني موضع لبس وخلاف، ويرى أن هذه المرحلة امتدت من 1962-1972، وتميزت من جهة طريقة العمل بالسرية والعلنية معا. وتمتد المرحلة الثانية وهي مرحلة تأسيس الحركة من 1972-1982؛ حيث تميزت-برأيه- بالتأسيس الفكري والتنظيمي للحركة الإسلامية من خلال إنشاء العمل الجماعي المنظم. أما المرحلة الثالثة والتي تمتد من 1982-1988 فهي مرحلة الانفتاح على المجتمع وتوسيع نطاق الاستيعاب الحركي والتأطير الواسع لقاعدة المجتمع. هذا الانفتاح سيتكثف ويتوسع في المرحلة الرابعة عندما تلج الحركة الإسلامية بطريقة رسمية ميدان العمل السياسي.

وفي دراسة أخرى يقسم الطيب برغوث مسيرة الدعوة الإسلامية منذ الاستقلال حتى التسعينيات إلى مرحلتين كبيرتين هما: مرحلة معاودة الانطلاق وتمتد من 1962 إلى

1976، ومرحلة ما سماه المخاض العسير، وكلا المرحلتين تتقسمان بدورهما إلى مراحل فرعية؛ فالمرحلة الأولى تنقسم إلى مراحل فرعية أربعة تمتد الأولى من سنة 1962 إلى سنة 1963ويطلق عليها مرحلة الفوضى والفردية لما ميزها من تشتت في مجمل الجهد الإسلامي، تليها مباشرة مرحلة أخرى هي عودة العمل الجماعي مثلما كان عليه الحال أيام جمعية العلماء، وتمتد من 1963 إلى 1966؛ أي عندما ظهرت إلى الوجود جمعية القيم، وتوازى مع هذا العمل الجماعي في هذه الفترة عمل فردي تمثل في جهود بعض الأئمة والكتّاب بما فيهم الأساتذة الأزهريون الذين استقدمهم النظام للتدريس في المعاهد الإسلامية. وبحل جمعية القيم تدخل الحركة مرحلة ثالثة هي مرحلة ما سماه الباحث عودة الفوضى والفردية والتيه، وقد دامت هذه المرحلة من 1966 إلى 1968 وفيها شهد العمل الإسلامي ظروفا صعبة بسبب موقف النظام من حركة الدعوة الإسلامية. يلي هذه المرحلة مباشرة مرحلة ظهور العمل الطالبي في جامعة الجزائر بمبادرة من نخبة من تلاميذ مالك بن نبي.

وعلى العموم فإنه رغم الاختلاف الذي يمكن أن نلمسه بين الإسهامين السابقين فإنهما يمثلان في الأخير عملا تقريبيا واعتباريا يتم بموجبه إخضاع المعطيات التاريخية لشكل من أشكال النمذجة والتنميط؛ لهذا يمكن أن تتباين المحاولات التحقيبية بين باحث وآخر بحسب ما يعتمده كل واحد من المعطيات أو المؤشرات التي يؤسس عليها محاولته، فقد يكون التحقيب مبنيا على طبيعة العمل، إن كان سريا أو علنيا؟ جماعيا أو فرديا؟ منظما أو تلقائيا؟ سلميا أو عنفيا؟ نخبويا أو جماهيريا؟، وقد يتأسس على تقسيمه مرحليا بحسب كل فترة حكم، كتتبع الحركة الإسلامية في مرحلة حكم ابن بلة، ثم في مرحلة حكم هواري بومدين، ثم في مرحلة حكم الشاذلي بن جديد... وقد تتأسس عملية التحقيب على ما يمكن أن يلحظه الباحث من تمفصلات أو تطورات أو تراجعات تطرأ على الظاهرة في هذه الفترة أو تلك (من الفوضى والتلقائية إلى التنظيم والتأطير مثلا، أو التحولات الفكرية مثلا...).

هذا من جهة التحقيب العام للحركة الإسلامية ككل مجمل تندمج فيه مختلف التيارات والجماعات والاتجاهات، أما التحقيب الذي يتناول حركة أو جماعة بعينها فربما يأخذ الحديث فيه مجرى آخر يضع هذه الجماعة في سياق مجموع أكبر ثم يتجه

إلى تخصيصها بالحديث؛ من حيث إبراز مبررات نشأتها ومراحل تطورها ورجالاتها وأيديولوجيتها ونظريتها في العمل والتغيير... وهذا النوع من التحقيب بدأ يجد له طريقا إلى الكتابة والاهتمام،وبتطوره يمكن أن يقدم -كمرحلة أولى، وفي غياب عمل تأريخي يتناول بالتفصيل تاريخ هذه الحركات والجماعات من وجهة نظرها الرسمية- إسهاما مهما لمكتبة الدراسات المهتمة بالحركة الإسلامية الجزائرية[*]، على الرغم مما يمكن أن يلقاه من الاعتراضات لِماَ أنه يعبّر في الأخير عن وجهة نظر أو رؤية شخصية تبقى مهما حاولت التحقق بأكبر قدر من الموضوعية رؤية جزئية.

ولأننا ربطنا مجال بحثنا الزمني بالعشريتين اللتين أعقبتا مرحلة الاستقلال؛ أي 1962-1982 فإننا سنختار التركيز على المحطات الكبرى التي خبرتها الحركة الإسلامية خلال هذه الفترة بالذات، على أن الحركة الإسلامية برؤية شمولية قد مرت خلال هذين العقدين بمرحلتين كبريين؛ حيث بدأت بطريقة تلقائية فرضتها مقتضيات مرحلة ما بعد الاستقلال -مثلما أشرنا إليها في العناصر السابقة- ثم اتجهت تدريجيا نحو التنظيم والتأطير والتكتل في مرحلة لاحقة، وفي ما يلي عرض لذلك:

5. 1- في البدء كان الإسلام الإصلاحي:

يدرك المهتم بشؤون الحركة الدينية في الجزائر أن النماذج الدينية التي ورثها المجتمع الجزائري منذ زمن الاستعمار الفرنسي وشكلت جزءا من معادلته الاجتماعية والثقافية، واستمرت حتى عشية الاستقلال هي:الأنموذج الصوفي-الطرقي وهو أقدم رسوخا وأعرق وجودا؛ إذ يعود تاريخيا إلى عصر ما بعد الموحدين، ثم ازداد انتشارا وكثافة إبان العهد العثماني، وبقي يؤدي دوره في المجتمع الجزائري كشكل من أشكال التدين الشعبي خلال فترة التواجد الاستعماري. أما الأنموذج الثاني فهو الأنموذج الإصلاحي (السلفي)، وهو أنموذج محدث ومناقض للأول؛ محدث لأنه يعود تاريخيا إلى أواخر القرن التاسع

([*]) يمكن أن نذكركمثال على ذلك: الطيب برغوث، أضواء على تجربة جماعة البناء الحضاري الإسلامية في الجزائر، طبعة تجريبية؛ وأيضا:عبد الوهاب دربال،الديمقراطية بين الادعاء والممارسة: تجربة حركة النهضة، ط1 (الجزائر: دار قرطبة، 2007)؛ وأيضا: إسهام يحي بوكليخة وكتابته عن تجربة عضويته فيالجبهة الإسلامية للإنقاذ، وقد نشرت جريدة الشروق اليومي حلقات مطولة من كتابه الذي لم ير النور بعد ...

عشر وبدايات القرن العشرين، ومناقض لأنه تأسس على إدانة النزعة الطرقية والمرابطية ومحاربة كل ممارساتهما المنحرفة، وعلى الدعوة لفهم وممارسة دينية جديدة أقرب إلى صفاء العقيدة الإسلامية كما جسدها فهم السلف وتَمَثُّلهم لها[1].

استمر هذا التنافس والعداء بين النموذجين منذ الثلاثينيات، وعندما دخل المجتمع الجزائري مرحلة الاستقلال وجدنا النموذج الأول يتوارى وينحسر تحت ضغط الإجراءات الرسمية الصارمة (تضييق، مصادرة..) التي وقع تحت طائلتها بسبب مواقفه المهادنة للاستعمار. أما الأنموذج الثاني الذي مثلته جمعية العلماء وكانت حارسه منذ 1931، وجهدت في ترسيخه في المعادلة الاجتماعية والثقافية والدينية للمجتمع الجزائري فقد نال-إلى حين- بعض الاعتراف (الحذر) من السلطة الجديدة، لكن دون أن يصل هذا الاعتراف إلى السقف الذي كان يدفع باتجاهه ممثلو التيار الإصلاحي والمدافعون عنه.

لهذا سوف يتحرك هؤلاء لجهة الدفاع عن أطروحاتهم وتصوراتهم لما ينبغي أن يكون عليه المجتمع الجزائري في مرحلة ما بعد الاستقلال. وحتى لا نعيد تكرار ما أوردناه في مباحث سابقة من هذا الفصل عن دور النخبة الإصلاحية والإصلاحية الجديدة (جمعية العلماء، جمعية القيم) في هذا الصدد، ينبغي التنبيه إلى أن هذا الجهد شكّل مرحلة مهمة من مراحل التطور الذي سيقود فيما بعد إلى تبلور حركة إسلامية جزائرية. كما شكل هذا الجهد-أيضا-مرحلة أساسية وضرورية لحصول التراكم المطلوب والدفع بالجهد الإسلامي لجهة التجمع والتكثف وإحداث النقلة المرجوة في المرحلة اللاحقة. فبفضل جهود بعض رجالات الحركة الإصلاحية أمثال أحمد سحنون وعبداللطيف سلطاني وعمر العرباوي ومصباح الحويذق وغيرهم، أمكن لخط الإصلاحية الإسلامية-رغم التضييق والمنع- أن يبقى موصولا؛ حيث حاول هؤلاء إعادة إحياء واستئناف العمل الإصلاحي في الجزائر المستقلة، وإن كان ذلك بشكل فردي عندما تعذرت العودة إلى عمل جماعي مثلما كان عليه الحال زمن جمعية العلماء.

---

(1) أنظر في هذا الصدد مبحثالنخبة الإصلاحية: التركيبة والأفكار، وعنصرإيقاف الوظيفة الإيجابية للزوايافي الفصل الثالث من هذه الدراسة، وانظر أيضا: الطاهر سعود، «واقع التدين في المجتمع الجزائري»، مرجع سابق.

وإلى جانب جهود هؤلاء انضمت جهود ومبادرات أخرى لاحقة كمبادرة جمعية القيم التي تركزت أساسا بالجزائر العاصمة، وكان من الممكن أن تتحول إلى تجربة رائدة في هذا الميدان لو أتيح لها الاستمرار ولم يتم التعجيل بتجميدها ثم حلها مثلما حلت قبلها جمعية العلماء.

كما انطلقت وانتشرت بعض المبادرات هنا أو هناك وخاصة في بعض المدن ذات التقاليد الثقافية؛ ففي بداية الستينيات عرفت مدينة قسنطينة نشاطا إسلاميا حثيثا شارك فيه بعض الأساتذة الأزهريين الذين استقدموا للتدريس في المعاهد الإسلامية (معاهد التعليم الأصلي)، وكان بعضهم يتولى الخطابة في مساجدها (أي مساجد قسنطينة) ومن بينهم شخصية مرموقة كان له صدى كبيرهو الشيخ العوضي المصري. وبالموازاة مع ذلك أنشأ مجموعة من أعيان مدينة قسنطينة جمعية ذات طابع ديني هي «جمعية القيم» كان لها صدى واسع، وأسهمت بجهد مهم في بث الوعي الديني في المنطقة. ومما زاد من أهمية النشاط الإسلامي في هذه المدينة إلتحاق أحد أعلام الزيتونة الشيخ محمد الصالح النيفر(*) بعد نفيه من تونس، وقد أسهم الشيخ مدة مكوثه بها في دعم هذه الجهود الإصلاحية، وترك فيها صدى كبيرا[1].

وخلال هذه الفترة ستدخل على الخط جماعة الدعوة والتبليغ لتضطلع هي الأخرى بعمل دعوي مهم عبر مختلف مناطق الوطن، مركزة -كما هي عادتها- على الجوانب الروحية والعقائدية والأخلاقية. وقد أسهمت -بذلك- إسهاما كبيرا في التوعية الدينية وبالخصوص

(*) ولد الشيخ محمد الصالح النيفر عام 1903 في أسرة تونسية مشهورة بالعلم هي آل النيفر ذوي الأصول الأندلسية، اشتهر منها أعلام كثيرون أمثال محمد الشاذلي النيفر ومحمد البشير النيفر. عمل الشيخ مدرسا بجامع الزيتونة ثم رحل الى الجزائر في ما يشبه النفي القسري بعد اختلافه ومعارضته لنظام بورقيبة. عاد إلى تونسعام 1972. أسس مع الشيخ عبد القادر سلامة مجلة المعرفة التي أصبحت المنبر الإعلامي للحركة الإسلامية في تونس، وعندما تم الإعلان عن تأسيس حركة الاتجاه الإسلامي التي تزعمها تلميذه راشد الغنوشي كان الشيخ النيفر رغم كبر سنه أحد أعضاء هيئتها التأسيسية، توفي في سنة 1992.يعده البعض الأب والمرشد الروحيللصحوةوالحركة الاسلامية التونسية المعاصرة.

(1) حسبما أفادنا به حسن كاتب في مقابلة معه أجريت يوم 13 جويلية 2009 بجامعة منتوري-قسنطينة. ويؤيد هذا الكلام ما أكده عباسي مدني في حديثه عن بدايات الحركة الإسلامية بقوله «كان العمل قد بدأ (في قسنطينة) مع بداية الستينيات مع ظهور جمعية إسلامية كان لها دورها الكبير في بذر بذور الخير.. وكان من أبرز رجالها وأكرمهم الشيخ الفاضل محمد الصالح النيفر». أنظر: احميدة عياشي، مرجع سابق، ص 199.

لدى فئة الشباب، بل إنها ستكون أكثر من ذلك المحضن التربوي الذي نشأ فيه العديد من قياديي تنظيمات الحركة الإسلامية الجزائرية اللاحقة[*].

إذًا بفضل كل تلك الجهود والمبادرات التي شهدتها هذه الفترة الحساسة من عمر الدعوة الإسلامية أمكن للعمل الإسلامي(L action islamique) أن يستمر وأن يتطور في مرحلة لاحقة -بإسهامات فاعلين آخرين- إلى حركة إسلامية منظمة ومهيكلة (Mouvement Islamiqueorganiséet structuré)، نقلت الجهد الإسلامي من مرحلة التلقائية والفردية إلى مرحلة العمل الجماعي المنظم. ثم ليتم تطوير هذا الجهد في مكان آخر وبوسائل عمل جديدة وبنظرة ورؤية أكثر جدة وواقعية.

إنه إذا كانت المرحلة السابقة (1962-1966) مرحلة العائدين من زمن جمعية العلماء، المحتجين على مسلكيات النظام ومواقفه إزاء المكوّن الديني للشخصية الوطنية، وإزاء بعض خياراته وتوجهاته الأيديولوجية، من دون أن ينهض هذا الاحتجاج علىقاعدة تنظيمية أو نسيج تنظيمي وفكر حركي واضح، فإن التطورات اللاحقة ستتيح البزوغ التدريجي لنواة حركة جديدة منظمة ومهيكلة.

سوف تكون الجامعة والعنصر الطالبي الدعامة الأساسية لهذه الحركة، والفضاء الأكثر مواءمة لانطلاقة جديدة ستؤرخ لكامل التطورات التي ستعرفها هذه الحركة فيما بعد.

ولا بد من التنبيه هنا -أيضا- إلى أنه إذا كان العمل الإسلامي في هذه الفترة قد تركز حول هؤلاء الشيوخ من ورثة جمعية العلماء وورثة خطها الفكري الإصلاحي،ملتفا حولهم مجموعة من المثقفين المعربين الذي تكونوا في مدارس الجمعية، أو من القريبين من خطها الفكري، وكان نضالهم متجها لأجل تحقيق بعض المطالب الأخلاقية والمعنوية العامة، كالدعوة إلى التطابق مع ما يدعو إليه الإسلام، والقيام بالواجبات التي يفرضها

(*) نذكر من بينهم الشيخ بوجمعة عياد والشيخ محمد السعيد الذي وصل في مرحلة معينة إلى إمارة هذه الجماعة على مستوى الجزائر، وللإشارة فقد كانت جماعة الدعوة والتبليغمحضنا أوليا للعديد من القياديين الإسلاميين في مناطق أخرى من العالم الإسلامي؛ حيث بدأوا مسارهم الحركي والنضالي في حلقات وجولات هذه الجماعة وكانت أحد أطر مرورهم نحو النضالية الحركية الإسلامية، كراشد الغنوشي زعيم حركة الاتجاه الإسلامي في تونس، والشيخ الغزالي في مصر وغيرهم.

كدين، والالتزام بمنظومته القيمية والأخلاقية،... إلى غير ذلك من المفردات التي يلح عليها الفكر الإصلاحي. فإن هذا العمل سيتجه مع عناصر من النخبة الجامعية التي تركزت في الجامعة للاهتمام بقضايا ذات أفق آخر، أوسع وأكبر، ليس لأنها غير متفقة مع الطرح الإصلاحي، بل لأنها كانت تراه طرحا جزئيا لا يأتي على المشكلة -التي ينبغي للعمل الإسلامي أن ينهض بحلها - من أساسها وجذورها وإنما يتفاعل مع مظاهرها وأعراضها.

ولم يكن صاحب هذا الطرح سوى المفكر مالك بن نبي؛ حيث كان لجهده في هذه المرحلة أهميته القصوى في إحداث نقلة نوعية على مستوى طبيعة الخطاب الإسلامي وعلى مستوى آليات العمل والحركة لاحقا.

5 .2- **مالك بن نبي وظهور العمل الطالبي الجامعي:** يتفق العديد من المتتبعين لمسار الحركة الإسلامية في الجزائر على محورية وأهمية الدور الطليعي الذي مارسه مالك بن نبي في اتجاه الدفع نحو تبلور تيار فكري إسلامي مميز،وتهيئةالمناخ الثقافي والسيكولوجي الذي ستمتح منه عناصر عديدة من النخبة الجامعية الإسلامية في تلك المرحلة، بما سينعكس إيجابا على حركيتها (أي هذه النخبة) ويعمل على تحفيزها لتأسيس نواة حركة إسلامية منظمة في الجزائر.

لقد أسهم مالك بن نبي[*] بعد رجوعه من مصر سنة 1963واستقراره النهائي بالجزائر في تجميع الفعاليات الطالبية، وبدأ نشاطه الثقافي والتنويري بين صفوفها، وكانت خطوته هذه بداية لتحول إسلامي كبير لم يتوقعه أحد كما يقول الطيب برغوث، فالتحديات التي كانت مطروحة في تلك المرحلة لم يكن ليقوى على مواجهتها سوى فكر ووعي وحماس وتضحية في مستواها وهو ما لا يقدر عليه إلا الشباب الجامعي المثقف[1].

كان تكوين وخطاب مالك بن نبي مختلفا تماما عن تكوين وخطاب العلماء (أي شيوخ الجمعية)، فهو وإن كان يشترك معهم في الأهداف التي يناضلون لأجلها (كالاشتراك في هم النهضة، واعتبار الإسلام مرجعية موجهة...) فإنه يختلف معهم في مستوى منهجية الطرح وأسلوب المعالجة لكيفية تحقيق هذه الأهداف.

(*) أنظر بيوغرافيا مختصرة عنه في ملحق مسرد أعلام الحركة الإسلامية في الجزائر، ص ص 456-457.

(1) الطيب برغوث، مدخل تمهيدي إلى واقع العمل الإسلامي بالجزائر. مرجع سابق.

وإذا كان العلماء لا يزالون حتى تلك الفترة يطرحون المشكلة بطريقة كلاسيكية؛ حين يؤكدون على ضرورة العودة إلى المنابع (السلف الصالح) بتعليم القرآن، وتطهير العقيدة والممارسة الدينية من كل أشكال التلفيق والخرافة والمعتقدات الباطلة،واكتساب القدرالضروري من المعرفة... فإن مالك بن نبي كان يطرح المشكلة بمفاهيم الثقافة والفعالية حين يؤكد على أنه ليس المطلوب أن نعلّم المسلم عقيدة هو يمتلكها ولكن المطلوب أن نعيد لهذه العقيدة فاعليتها في حياته[1].

من هذا الأفق التحليلي للمشكلة الإسلامية، ومن منطلق قناعته بأن تصفية الاستعمار -كطموح يسعى الجميع لتحقيقه في هذه المرحلة- مشروطة بتصفيته من العقول بعد أن تمت تصفيته من الأرض سيبدأ مالك بن نبي عمله التغييري مركزا على النخبة الجامعية ومتخذا منها محور جهده ونشاطه.

لقد كان مالك بن نبي يؤمن بأن كل نقلة نوعية يمكن أن تحصل في المجتمع لا بد أن تمر أساسا من إصلاح منظومته الفكرية والثقافية وشحذ فعاليته الروحية. وفي الوقت الذي كان بعض المثقفين الجزائريين يرون بأن الإسلام في جزائر ما بعد 1962 هو في طريقه إلى الأفول، كان الأمر بالنسبة لمالك بن نبي غير ذلك. إن الإسلام حاضر هنا، وهو يشكل قوة الجزائر الرئيسة لتجاوز تخلفها التكنولوجي والوقوف في وجه المادية الغربية. فالمعركة بالنسبة إليه هي معركة بين المادية والروحانية، والإسلام يمكن أن يمنح الإطار المثالي لمقاومة الأيديولوجيات المادية الغربية التي هيمنت في تلك الفترة، ليس على المستوى المحلي فحسب بل على الصعيد العالمي؛ فالإسلام برأيه هو الملاذ الروحي الأخير للعالم من أجل إنقاذ الإنسانية. من هنا تتأتى أهمية انخراطه وإدراجه (أي هذا الإسلام) في ديناميكية خلاقة وعمل منظم، وعلى هذا الأساس فإنه من الطبيعي أن يفكر مالك بن نبي في الجامعة، وفي الطلبة الذين هم مدعوون لرفع هذا التحدي مستقبلا[2].

لهذا وبمجرد رجوعه من مصر -مثلما ذكرنا- باشر مالك بن نبي عمله التثقيفي

---

(1) Mostafa Brahami. <Cheikh Ahmed Sahnoun ou l'indépendance incarnée dans ses plus nobles dimensions>. op. cit.

(2) Aissa Khelladi. Op. cit. pp 43-42 ; Séverine Labat. Op. cit. pp 78-77.

والتوعوي؛ حيث بدأ يلقي دروسا في المسجد الكبير بالعاصمة، وأنشأ في الوقت نفسه حلقة فكرية تضم نخبة من الجامعيين والباحثين؛ كان يشرح فيها نظرياته حول الحضارة ومشكلاتها. ثم طور عمله هذا بعدما استقال من منصب مدير التعليم العالي بوزارة التربية، وتفرغ نهائيا للعمل الفكري وتنظيم حلقات أسبوعية ببيته بدءا من سنة 1966 حتى وفاته سنة 1973.

لقد ركّز مالك بن نبي على النخبة الجامعية لعديد الاعتبارات؛ فالسقف الفكري والمعرفي الذي ينطلق منه مشروعه التغييري هو سقفي تأسس على أن جوهر المشكلات كامن في الأفكار، وهو ما يتطلب للتفاعل مع مقتضياته -ولا شك- أناسا بمواصفات خاصة لن يكونوا في الأخير سوى الصفوة المثقفة. كما ركز على هذه الفئةلما يمكن أن تمارسه من دور تغييري طليعي في المجتمع العام تبعا لما تشغله من مراكز، وما تضطلع به من أدوار في مختلف أجهزة ومؤسسات الدولة والمجتمع بعد تخرجها، وبالخصوص إذا ربطنا القضية بمعطيات تلك المرحلة؛ حيث كانت الجزائر كبلد حديث الاستقلال بحاجة ماسة للإطارات الجامعية لتغطية العجز في شتى المجالات. لذلك كان مالك بن نبي-مثلما يؤكد بعض تلاميذه- حريصا على أن يحضر حلقاته نخبة الشباب الجامعي والثانوي من ذوي المستوى. وعندما باشر عمله التثقيفي كان بعض أوائل تلاميذه ومنهم بالخصوص رشيد بن عيسى يضطلعون في بداية الأمر بعملية انتقاء هؤلاء الطلبة ممن يتوسمون فيهم النباهة والإلتزام الإسلامي(*).

أما عن طبيعة مضمون هذه الحلقات ونوعية ما يلقى فيها فيتحدث ابن عيسى قائلا «كان ابن نبي معلمنا الكبير، وكان تكوينه فرنسيا... وكان قد أنشأ في منزله مركزا أطلق عيه اسم مركز التوجيه الثقافي، وكنا نعقد فيه جلسات أسميناها جلسات الدرس، وكان مالك بن نبي يقول ينبغي أن نكتب على واجهة منزله (Nul n entre ici s il n est ingénieur) لا يدخلن علينا إلا مهندس. كنا لا نريد الاعتماد على الإيمان بدلا من العقل، كنا نريد-كما يقول إقبال- ليس إعادة بناء الفكر الديني فحسب، بل الفكر الشامل للمسلم.

(*) هذا ما أكده لنا عبد الوهاب حمودة فيما يخص حالته هو شخصيا، والفكرة نفسها يتحدث عنها بعض تلاميذ مالك بن نبي الآخرين. أنظر مثلا: محمدمولاي السعيد، «مالك بن نبي جسر التوازن بين المشرق والمغرب، وبين التراث والحداثة»، مرجع سابق.

كان بن نبي يكشف لنا عن كل هذه الأشياء، ولكن كل الذين كانوا يأتون عنده كانوا ناضجين وعلى استعداد لتقبل ما يقوله لهم»[1]. شيئا فشيئا ستتوسع هذه الحلقات الأسبوعية لتتحول إلى نادٍ ثقافي رفيع المستوى ما انفك يجتذب الطلبة والأساتذة من داخل الجزائر ومن خارجها (طلبة وأساتذة من تونس، سوريا، السعودية...)، بل توسع أحيانا ليشمل حتى بعض المسؤولين في الدولة.

كما كان مالك بن نبي يركز في حلقاته إضافة لما ذكره ابن عيسى «على تمرين الطلبة التحليل والمعالجة المنهجية للأفكار والأطروحات المعاصرة، ونقد مختلف التيارات التغريبية الزاحفة على المجتمع»[2]. ونظرا لتكوينه العلمي والرياضي المفرنس (مهندس كهرباء) فقد انعكس ذلك على لغته وأسلوبه ومنهجيته في بناء وتوصيل الأفكار؛ حيث تتغلب العقلانية، ويسود الأسلوب العلمي المتميز بالدقة والإيجاز والبعيد عن الحشو والإطناب. ولعل هذا ما انعكس على تشكيلة رواد تلك الحلقات؛ إذ كانوا يأتون في غالبيتهم من العناصر المفرنسة المتحدرة من الكليات العلمية.

هذا الحضور المكثف للعناصر المفرنسة ذات التكوين العلمي والتقني جعلت بعض الدارسين يستفسرون عن سبب غياب بعض العناصر الإسلامية الرائدة في تلك المرحلة عن حلقات مالك بن نبي أمثال عباسي مدني، وأحمد سحنون وعبد اللطيف سلطاني، ويجيب عيسى خلادي بأنه لا المقاربة الفكرية (وهو ما أشرنا إليه سابقا) ولا اللغة كانت مشتركة لتدفع هؤلاء لحضور تلك الندوات[3].

إن هذا المعطى (نوعية المقاربة للمشكلة الإسلامية، اللغة الفرنسية) سيؤرخ منذ هذه المرحلة لشكل من أشكال الانقسامية التي ستطبع التيار الإسلامي الجزائري، بين تيار فكري تمثله النخبة الإسلامية المفرنسة (les intellectuels francisants)، وتيار فكري آخر تمثله النخبة الإصلاحية التقليدية المتجمعة حول المتبقين من شيوخ جمعية

---

(1) فرانسوا بورغا، الإسلام السياسي صوت الجنوب، ص259.

(2) عبد الناصر مختاري، «الاتجاه الحضاري في الجزائر هذه أخطاؤنا: قراءة في تبعات المواجهة مع السلطة»، الجزائر: جريدة الشروق اليومي، 20 نوفمبر 2002، العدد 627.

(3) Aissa Khelladi, Op, cit, p 42.

العلماء المسلمين أمثال سلطاني وسحنون[1]. قبل أن يتغذى هذا الانقسام الفكري المزدوج بانقسام فكري آخر في بداية السبعينيات عندما يبرز إلى الوجود التيار الإخواني في المعادلة الجزائرية، ثم عندما تبلغ الانقسامية أوجها مع بداية الثمانينيات بولادة التيار السلفي بمختلف طبعاته؛ السلفية الجهادية والسلفية الحركية والسلفية العلمية. وكذلك ببروز بعض المجموعات التي تأثرت في تلك الفترة بزخم الثورة الإيرانية وتبنت تبعا لذلك الفكرة والمذهبية الشيعية. أيا كان الأمر فإن تلك الندوات التي استمرت من 1966 إلى 1973 ،شكلت ظرفا فكريا ونفسيا مواتيا انعكس بالإيجاب على الفعاليات الطالبية المتجمعة حول مالك بن نبي؛ حيث أتاح لها هذا الجو فرصة التعارف فيما بينها وتبصيرها بواجباتها الإسلامية. كما قامت هذه الندوات بوظيفة ترشيد وإيناع لعقل الشباب الطالبي (Un rôle de maturation)، وكان من نتائجها كما يؤكد ذلك أحد تلامذته[2]: فتح أول مسجد بجامعة جزائرية والعالم الإسلامي في سبتمبر 1968، وظهور الحجاب في الجامعة الجزائرية في عام 1969، وبداية ملتقى التعرف على الفكر الإسلامي، وانطلاقة دعوية جديدة.

وقبل أن نفصّل الحديث حول هذه المتغيرات الهامة في ساحة الحركة الإسلامية في لحظات نشأتها الأولى ينبغي أن نشير إلى أن مالك بن نبي لم يكن -مثلما وصفه الخالدي- كاتبا محترفا أو عاملا مكبا على أشياء خامدة من الورق والكلمات كما هي عادة الكثير من الكتاب والمفكرين، بل كان رجل الفكرة التي تلد عملا وتتحول بالجهد إلى نشاط حي على مسرح الواقع الاجتماعي. لذلك حاول أن يوصل ويحوّل هم وقلق النهضة الذي يسكنه إلى الآخرين ممن يتصدى لتكوينهم في حلقاته الأسبوعية وفي محاضراته ونشاطاته الفكرية التي كان يقوم بها عبر جولاته في مختلف أرجاء الوطن، بل وفي العالم الإسلامي ككل (القاهرة، دمشق، الجزائر).

---

(1) Voir:Chris Kutschera, <Algérie: Le mouvement islamique, une nébuleuse en mal de stratégie>, [en ligne],[Consulté le: 16/11/2002], Disponible sur: <http://www.Chris-Kutschera.com>.

(*) هذا ما أكده لنا عبدالوهاب حمودة فيما يخص حالته هو شخصيا، والفكرة نفسها يتحدث عنها بعض تلاميذ مالك بن نبي الآخرين، انظر مثلا: محمد مولاي السعيد، «مالك بن نبي جسر التوازن بين المشرق والمغرب، وبين التراث والحداثة»، مرجع سابق.

(2) محمد مصطفى «رجوع التذكير أو تاريخ مرحلة دعوية حاسمة»، الجزائر: مجلة التذكير، العدد6 (فبراير1990)، ص ص 37-38.

وعندما نؤكد على هذا فليس معنى ذلك أن مالك بن نبي أسس جماعة أو حركة أو تنظيما كما يتصور ذلك كثير من الكتاب، بل كان لجهوده تلك أثر في بعض تلامذته من الذين كانوا يحضرون دروسه وحلقاته الفكرية، ليتبنوا فيما بعد فكرة إنشاء نواة تنظيمية للعمل الحركي الإسلامي في الجزائر. ففتح مسجد الجامعة وما لحقه من مبادرات (ملتقى التعرف على الفكر الإسلامي، معرض الكتاب..) كانت محفزا كبيرا لبعض هؤلاء التلاميذ لتطوير التجربة في شكل من العمل الحركي المنظم.

5 .2 .1- **مالك بن نبي وتأسيس مسجد الجامعة المركزية:** يعد تأسيس مسجد الجامعة المركزية -وقد كانت الجامعة الوحيدة في الجزائر حتى ذلك الوقت- محطة تاريخية مهمة في مسيرة الحركة الإسلامية في الجزائر، لأنه لم يكن مجرد مكان للذكر أو الصلاة فحسب، بل كان أكثر من ذلك فضاء التقت فيه أجيال كاملة من مناضلي الحركة الإسلامية الجزائرية المعاصرة، ومنه انتشرت هذه الحركةإلى مختلف المراكز الجامعية الأخرى التي بدأت تفتح تباعا. لقد كان انتصارا كبيرا إذ تم فتح هذه القاعة للصلاة في تلك الفترة من شهر سبتمبر سنة 1968؛ حيث كانت الجامعة الجزائرية حينئذ ميدانا للأيديولوجيا والنضالية اليسارية بلا منازع.

إن فتح هذا المسجد يعد بداية لمسار موفق كانت خطوته الأولى تلك الندوات التي أشرف على تأطيرها مالك بن نبي. وبعد مسيرة سنتين من هذه الحلقات بين صفوف الطلاب بدأت النتائج الأولى تظهرمتتالية في الوسط الجامعي؛ حيث سينتزع الإسلاميون موضع قدم لهم بالجامعة ويفرضون أنفسهم واقعيا بعد عقد ونيف من العمل، ليتحولوا إلى قوة ضغط منظمة إزاء المجموعات اليسارية.

لقد كان مسجد الطلبة -كما يقول خلادي- المركز الفعلي للالتقاء بين الإسلاميين الجزائريين خلال العقد 1970-1980. وفي هذا المكان نمت الحركة الإسلامية وانتظمت[1]. وعلى هذا الأساس تحرص العديد من الكتابات والشهادات على ربط النشأة الرمزية للحركة الإسلامية الجزائرية بلحظة تأسيس هذا الفضاء الثقافي-الديني، نظرا لما لعبه من دور ديناميكي، وحجم ما مارسه من تأثير في هذا الصدد. فقد اجتذب منذ البداية ليس أعدادا

(1)Aissa Khelladi, Op, cit, p 33.

غفيرة من الطلبة فحسب، بل أيضا أناسا آخرين (أساتذة، مثقفين...)، لأنه كان يعد -بحسب ما يرى ذلك أحد رواده الأوائل- أحد الأماكن الرفيعة للتفكير ولإعداد الشباب المسلم المنجذب نحو مشروع المجتمع الإسلامي. لقد كان مكانا للالتقاء بين الجامعيين، وفضاء لتمثّل الفكر البنابوي؛ حيث كان يتم تبادل النقاش والحوار حول أفكار النهضة[1].

إن هذا المسجد الذي أصبح يؤدي كل هذا الدور كان عبارة عن فكرة تولدت -مثلما يؤكد ذلك عبدالوهاب حمودة- في الندوات التي كانوا يعقدونها مع مالك بن نبي؛ حيث يقول «إننا طرحنا الموضوع على الأستاذ مالك بن نبي في الاجتماعات الأسبوعية التي نلقاه فيها في داره.يقينا أننا طرحنا ذلك، وساهم بقوة وبتوجيهه للحصول على هذا المصلى»[2]. وبمبادرة مجموعة مشكلة من أربعة طلبة ممن كانوا يحضرون هذه الندوات تم افتتاح هذا المكان ليكون قاعة للصلاة خاصة بالأساتذة والطلبة.

ويروي عبدالوهاب حمودة أن هذا الرباعي اتجه إلى وزير التربية -آنذاك- أحمد طالب الإبراهيمي وقدموا له طلبا لفتح مصلى[3]، فرحب بالفكرة وأعطى تعليماته للسلطات الجامعية لتجتهد وتجد مكانا، فاقترحوا علينا -يقول حمودة- مكانا خارج الجامعة. ورغم قربه من الحرم الجامعي (مكان مبنى كلية الصيدلة لاحقا)، إلا أننا بمجرد ما أخبرنا مالك بن نبي -وهو الذي كان يفهم مغزى وجود مصلى داخل الجامعة- قال لنا إذا اقترح عليكم قصر خارج الجامعة فارفضوه، وإذا اقترح عليكم جحر داخلها فاقبلوه[4]. بعد هذا التوجيه، وبعد إلحاح من الطلبة نتيجة بعض التلكؤ من قبل إدارة الجامعة تم التنازل في الأخير عن جزء من مبنى كان يشغل في وقت سابق مخبرا للجثث (La morgue) يتبع كلية الطب، وهناك افتتح المصلى بعد عملية تكييف وإصلاح تولى شؤونها وبإمكاناتهم الخاصة الطلبة أنفسهم.

لكن هؤلاء الإسلاميين العازمين لم يكتفوا بهذه الخطوة، بل طوروا فكرة المصلى

---

(1) Mostafa Brahami, op. cit.

(2) عبد الوهاب حمودة، المقابلة المشار إليها سابقا.

(3) أنظر نسخة من الرسالة في فهرس الوثائق المرفقات والصور، ص ص 471-472.

(4) عبد الوهاب حمودة، المقابلة السابقة.

(Sallede prière) إلى مسجد تؤدى فيه صلاة الجمعة، لماَ كانوا يرونه من دور للجمعة في تبليغ الدعوة ونشر الوعي بالفكرة الإسلامية إلى أكبر عدد من الطلبة ومن رواد المسجد، رغم اعتراضات بعض الأطراف، وعلى رأسها الشيخ أحمد حماني الذي كان حينذاك رئيسا للمجلس الإسلامي الأعلى؛ وكان لا يرى جواز الجمعة في مكان بتلك المواصفات لأنه لا يتوفر برأيه على الشروط الشرعية المطلوبة[1].

إذا تجاوزنا هذا العرض التأريخي ونظرنا للقضية من زاوية تحليلية فإننا يمكن أن نعتبر تأسيس مسجد الطلبة بداية لولوج الحركةإلى الوسط الجامعي ثم انغراسها فيه، بعدما كان نشاطها متركزا في البداية -مع العلماء وجمعية القيم- في نطاق المجتمع العام. إن الشيء الذي يمكن أن نعده بدايةتحول في طبيعة هذه الحركة هو تمركزها منذ الآن داخل الجامعة، واعتمادها على عنصر جديد هو العنصر الطالبي بصفة عامة، والمفرنس منه بصفة أخص[2]. ولعل التأمل في طبيعة التخصص ولغة التكوين للرباعي الذي بادر إلى فتح هذا المسجد -بالإضافة إلى الرجوع لبعض الشهادات المتوفرة في هذا الصدد- يكشف لنا عن بعض خصائص هذه الحركة الناشئة في بداياتها الأولى.

جدول رقم (4-6) بعض خصائص المجموعة التي أسست مسجد الطلبة

الاسم واللقب	التخصص	الأصل الجغرافي	لغة التكوين
عبدالوهاب حمودة	آداب ولغة عربية	بني يعلى، قنزات - سطيف	مزدوج اللغة متحصل على بكالوريا الرياضيات.
عبدالقادر حميتو	مهندس	لبيض سيدي الشيخ - البيّض	الفرنسية
عبدالعزيز بوليفة	صيدلة	تقرت	الفرنسية
محمد جاب الله	طب	وادي سوف	الفرنسية

يبين هذا الجدول أن غالبية الطلبة يأتون من الفروع العلمية، فمن بين أربع طلبة يتحدر ثلاثة منهم من الكليات العلمية، مع ملاحظة أن رابعهم تابع في مساره الدراسي

(1) المقابلة نفسها.

(2) عروس الزبير، «الدين والسياسة في الجزائر»، مرجع سابق، ص 194.

السابق على الجامعة تكوينا علميا في اختصاص الرياضيات، وهو ما يجعلنا نؤكد على أن للتخصص العلمي الغلبة بامتياز. أما ما يخص لغة التكوين فيتبين من الجدول أن جميعهم مفرنسون، عدا واحد منهم فإنه يجمع إلى جانب إتقان اللغة الفرنسية إتقان اللغة العربية الأم. وبينما يتوزع هؤلاء على الجهات الثلاث للبلد (شرق، وسط غربي، جنوب) فإن الغلبة تبدو للعنصر المتحدر من الجنوب.

إن معطى لغة التكوين والتخصص (اللغة الفرنسية، التخصص العلمي والتقني) على ما يبرزه هذا الجدول تبين غلبة العنصر المفرنس على العنصر المعرب، وتفوّق التخصص العلمي على التخصص في مجال الآداب والعلوم الإنسانية، وهذه الملاحظة التي يكشف عنها هذا الجدول تدعمها بقوة بعض الشهادات، فرشيد بن عيسى يؤكد على أن عملية التعبئة والاستيعاب بدأت بين صفوف الطلبة المفرنسين؛ حيث يقول «إن العملية بدأت بين الناطقين باللغة الفرنسية،... ولمدة عدة سنوات كان المستمعون إلينا ينتمون إلى هذه الفئة، وكنت أتحدث باللغة الفرنسية عندما كنت أقوم بالوعظ... ولم يأت الناطقون باللغة العربية إلا بعد ذلك، ولمدة أربع أو خمس سنوات كان معظم المؤمنين بقضيتنا من بين طلبة كلية العلوم؛ أي من الناطقين باللغة الفرنسية»[1].

ويبدو أن هذا المعطى بقي مسيطرا لسنوات لاحقة؛ وحيث بقيت أقسام الآداب والعلوم الإنسانية لفترة طويلة الحصون المغلقة للنضالية اليسارية، فإن الأقسام العلمية والتقنية (وبالخصوص كلية الطب، والمدرسة المتعددة التقنيات l écolepolytechnique بالحراش) كانت تشكل المخزون الذي تستمد منه الحركة الإسلامية عنصرها البشري. وهذا المعطى سيؤثر في مستوى طبيعة ونوعية النخب القيادية التي ستتولى تأطير هذه الحركة في هذه المرحلة؛ حيث سينحدر كثير منها من هذه التخصصات[*].وإذا كانت البداية بمسجد الطلبة بالجامعة المركزية فإن حركة فتح المساجد ستغدو منذ هذه اللحظة أحد أبرز مفردات جدول أعمال هؤلاء المناضلين، فمنذ أن أسسوا مسجدهم في الجامعة المركزية سنة 1968 راح المشرفون على هذا المسجد وكذا المتأثرون بنهجهم يناضلون

---

(1) فرانسوا بورغا، الإسلام السياسي صوت الجنوب، مرجع سابق، ص 260.

(*) أنظر مناقشة لهذه القضية في مبحث اجتماعيات الحركة الإسلامية في الفصل الثاني من هذه الدراسة.

لجهة فتح مساجد ومصليات في مختلف الفضاءات الجامعية، وأصبح شعارهم في ذلك هو «مسجد في كل جامعة، مسجد في كل حي ومكان عمل»؛ حيث فتحت العديد من قاعات الصلاة والمساجد عبر مختلف المراكز والأحياء الجامعية. ففي سنة 1972 بادرت نخبة من طلبة جامعة قسنطينة إلى الاتصال بمدير الجامعة مقدمة عريضة ممضاة بأسماء الطلبة تطالب فيها بفتح قاعة للصلاة، وهو ما تم لهم بالفعل، ليفتتح المسجد بالجامعة التي لم تزلحتى ذلك الوقت في طور البناء[1]. وفي الفترة نفسها تقريبا فتح مسجد بجامعة السانيا بوهران، وهكذا لم يكن ينشأ مركز جامعي أو معهد إلا ويفتتح به مكان للصلاة لتنطلق منه الدعوة إلى الفكرة الإسلامية. لكن مسجد الجامعة المركزية بقي-لفترة طويلة-رائدا في حركيته ونشاطاته؛ حيث توسع دوره كمّا بحجم العناصر الطالبية التي ما انفك يستقطبها، وكيفا بنوع وحجم النشاطات التي أصبح يضطلع بها بطريقة مباشرة أو غير مباشرة.

5 .2 .2- **تنظيم ملتقى التعرف على الفكر الإسلامي:** تبدو الحماسة والديناميكية التي أحدثتها في الوسط الجامعي ندوات مالك بن نبي الأسبوعية واضحة في هذا الصدد؛ فرغم أن التيار الإسلامي لم يزل -إذا استثنينا بعض النجاحات المحققة- هامشيا إلا أنه كان أكثر نشاطا وفعالية؛ إذ لم تمض سوى أشهر قليلة على افتتاح مسجد الجامعة حتى باشر الطلبة في التحضير لنشاط جديد سيكون له انعكاس كبير على مسار الحركة والصحوةالإسلامية في الجزائر لعقدين لاحقين. ففي شهر ديسمبر 1968نُظم الملتقى الأول للتعرف على الفكر الإسلامي (Séminaire pour laConnaissance de la Pensée Islamique) في ثانوية عمارة رشيد ببن عكنون،بسعي من رشيد بن عيسى وعبدالوهاب حمودة ومشاركة مالك بن نبي. ثم تبعه بعد فترة وجيزة الملتقى الثاني الذي نظم بمفتاح (البليدة) في أواخر جويلية «يوليو» وبداية أوت «أغسطس» سنة 1969، ثم الملتقى الثالث المنعقد في بوزريعة في نهاية سنة 1969؛ وقدشارك في هذه الملتقيات

---

(1) صرح لنا حسن كاتب وهو أحد الطلاب الثلاثة الذين بادروا بفتح هذا المسجد بأن لجماعة مسجد الجامعة المركزية تأثير على مسار النشاط الإسلامي في جامعة قسنطينة عبر العربي كشاط (وكان مدرسا بقسم الأدب)ولو من بعيد، وكان واحد من الطلبة الثلاث الذين فتحوا مسجد جامعة قسنطينة -وهو طالب في كلية الطب وناشط بجمعية القيم القسنطينية، وهو أيضا صاحب فكرة فتح المسجد- على علاقة وطيدة بكشاط، وربما يكون هو من أوحى له بالفكرة، كما انضم إلى هذه المجموعة طلبة آخرين كانت لهم علاقة صريحة مع نخبة مسجد الجامعة المركزية بالعاصمة.

الثلاثة نخبة من الأساتذة الذين استجابوا لدعوة مالك بن نبي، لكن عددهم كان محدودا تبعا لمحدودية الإمكانات المادية المتاحة. ونظرا للزخم الذي أحدثته هذه الملتقيات، ونظرا لحرص الدولة الدائم على الهيمنة على الحقلين الثقافي والديني ومنع أي منافسة عليهما فسيتم تأميمها من طرف الدولة بحجة التطوير والتحسين؛ حيث ستتولى وزارة الشؤون الدينية والتعليم الأصلي الإشراف على تنظيمها وتعميمها بدءا من سنة 1971، فبعد الملتقى المنظم بقسنطينة سنة 1970 ستتكفل الوزارة بجميع الملتقيات التي أصبحت تنعقد مرة كل سنة في مدينة من المدن الكبرى، وتدوم لفترة تتجاوز الأسبوع يجتمع خلالها ما يقارب 2000 من الأساتذة والطلبة يتدارسون فيهاموضوعا من الموضوعات الكبرى[1].

جدول رقم(4-7) بيانات توضيحية حول ملتقيات الفكر الإسلامي المنعقدة حتى سنة 1982

ترتيب الملتقى	فترة انعقاده	مكان انعقاده
الملتقى الاول للتعرف على الفكر الإسلامي	من1969/12/24إلى1969/01/01	ابن عكنون-العاصمة
الملتقى الثاني للتعرف على الفكر الإسلامي	من 1969/07/07إلى 1969/08/02	مفتاح-البليدة
الملتقى الثالث للتعرف على الفكر الإسلامي	نهاية سنة 1969	بوزريعة-العاصمة
الملتقى الرابع للفكر الإسلامي	من 10إلى 1970/08/19	قسنطينة
الملتقى الخامس للفكر الإسلامي	من 1971/07/20 إلى 1971/08/01	وهران
الملتقى السادس للفكر الإسلامي	من 1972/07/24إلى 1972/08/10	الجزائر العاصمة
الملتقى السابع للفكر الإسلامي	من 10إلى 1973/07/23	تيزي وزو
الملتقى الثامن للفكر الإسلامي	من 1974/03/25إلى 1974/04/05	بجاية
الملتقى التاسع للفكر الإسلامي	من 10إلى 1975/07/19	تلمسان
الملتقى العاشر للفكر الإسلامي	من 10إلى 1976/07/19	عنابة
الملتقى الحادي عشر للفكر الإسلامي	من 06إلى 1977/02/15	ورقلة
الملتقى الثاني عشر للفكر الإسلامي	من 07إلى 1978/09/15	باتنة
الملتقى الثالث عشر للفكر الإسلامي	من 1979/08/30إلى 1979/09/08	تمنراست
الملتقى الرابع عشر للفكر الإسلامي	من 1980/08/31إلى 1980/09/07	الجزائر العاصمة
الملتقى الخامس عشر للفكر الإسلامي	من 01إلى 1981/09/07	الجزائر العاصمة
الملتقى السادس عشر للفكر الإسلامي	من 1982/07/27إلى 1982/08/03	الجزائر العاصمة

المصدر:إعداد شخصي بالاعتماد على:

(1) GeorgesC. Anawati & Maurice Borrmans.Op. Cit. p 218.

Georges C. Anawati & Maurice Borrmans. Op. cit., pp 220 - 219

وفوزي أوصديق، مرجع سابق، ص 129-130.

لقد تحول هذا الملتقى بعد أن كان مبادرة محدودة أطلقتها إرادة طلبة مسجد الجامعة المركزية إلى تجمع علمي وفكري هام ميّز المشهد الثقافي الجزائري حتى بداية التسعينيات. فالملتقى أصبح مثلما يقول قنواتي أشبه بجامعة شعبية متنقلة[1]؛حيث أن أهم المدن في الجهات الأربع من الوطن قد احتضنت أشغاله على الأقل مرة واحدة. ولأن هذا الملتقى لم يكن محصورا في النشاط الرسمي البحت فقد كانت تتزامن معه نشاطات موازية ليلية في الأحياء الجامعية والثانويات والمساجد والقاعات العامة، وهو ما أتاح فرصة أكبر لأن يحتك الجمهور الجزائري مثقفين وعامة مع رموز الفكر الإسلامي[2]، ويتعرف إليهم، ومن خلالهم، إلى كبرى القضايا التي كان يطرحها الفكر الإسلامي في تلك المرحلة على ساحة البحث والمدارسة.

كما أسهم المناخ الثقافي المنبثق من هذا الملتقى الذي عادة ما يحضره إلى جانب رموز الفكر في العالم الإسلامي كثير من المفكرين، والمستشرقين، وقادة الفكر، ورجال الدين من مذاهب وأديان أخرى غير الإسلام، في توسيع الأفق الفكري للنخب الإسلامية، وفتح المجال واسعا أمام مناضلي الحركة الإسلامية للتعرف أكثر وعن قرب لأطروحات هؤلاء وكتاباتهم. وهو ما غطى ولا شك بعض النقص الذي كان ملاحظا في ما يتعلق بالأدبيات والكتابات الإسلامية في الجزائر. كما انعكست عملية النشر الواسعة لأعمال الملتقى مطبوعة ومبثوثة عبر التلفزة بشكل إيجابي على الجمهور الأوسع الذي لم يكن بمقدوره حضور هذه الملتقيات، وهو أسهم في إنضاج الصحوة الإسلامية وتحويلها من حالة نخبوية إلى حالة جماهيرية عامة.

5 .2 .3- **تنظيم معرض الكتاب الإسلامي:** إضافة إلى مؤسسة ملتقى التعرف

---

(1) Georges C. Anawati & Maurice Borrmans, Op, Cit, p 220.

(2) يوسف بوعجيلة، «مالك بن نبي والصحوة الإسلامية المعاصرة في الجزائر»، [en ligne]. [27/04/2003 Consulté le] متوفر على الموقع الإلكتروني http://www.chihab.net

على الفكر الإسلامي، حاول الناشطون والمناضلون المنضوون تحت لواء هذه الحركة الناشئة استحداث وسائل عمل جديدة أو توظيف وسائل عمل يستخدمها الخصوم اليساريون، كالعمل النقابي الجامعي، ومعارض الكتاب، وإنشاء المجلات لتبليغ الفكرة، لذلك كان من بين أفعل الوسائط الأخرى التي كان لها أثر كبير في توسيع أيديولوجية الحركة، معرض الكتاب الإسلامي.

ففي سنة 1971 ينظم تلاميذ مالك بن نبي لأول مرة معرضا للكتاب الإسلامي في المدرسة العليا للأساتذة بالقبة بتنشيط أحد الوجوه المناضلة آنذاك هو سليم كلالشة[*]. وحرصا على الظهور بمظهر التيار المتكامل مع الجهد الوطني الرسمي كاختيار استراتيجي اختارته النخبة الجامعية الإسلامية في تلك المرحلة، استدعي لافتتاح هذا المعرض القيادي في الحزب محمد الشريف مساعدية. ولم يكن هذا النشاط الثقافي إلا فاتحة لمعارض أخرى لاحقة؛ ففي ديسمبر 1972 نظم المعرض الثاني بالحي الجامعي ابن عكنون، وكان ذلك إيذانا ببداية انتشار الثقافة الإسلامية وتعرف الشباب على الخطاب الإسلامي[1]. ثم انتقلت تجربة المعرض إلى قسنطينة؛ حيث نظم مسجد الطلبة-حديث التأسيس- هناك أول معرض للكتاب الإسلامي في سنة 1974، ثم معرضا ثانيا في 1975. وهكذا استمر تنظيم هذه المعارض سنويا حتى أصبحت تقليدا ثقافيا دوريا وسّع من حجم ونوع الكتاب الإسلامي المباع، وبالتالي نشر فكرة الصحوة والحركة الإسلامية بين جموع الشباب الجامعي، خاصة إذا علمنا أن هذه المعارض تصحبها عادة نشاطات أخرى كعرض معلقات (تتناول مختلف المواضيع التي تعرض مفاهيم الإسلام ونظمه، وأحوال المسلمين...)، وبيع للأشرطة الدينية وتنظيم للمحاضرات..، وهو ما خلق -بلا شك- حيوية ثقافية انعكست بالإيجاب على هؤلاء الشباب العازمين.

وعندما دخل عقد الثمانينيات تحول معرض الكتاب إلى تقليد وطني؛ حيث استحدثت الدولة فكرة تنظيم الصالون الدولي للكتاب، فانعقد أول معرض دولي لهذا الغرض سنة 1981 وعرف إقبالا جماهيريا مثيرا للانتباه. لكن فكرة المعرض لم تدم طويلا؛ حيث تم

(*) أنظر بيوغرافيا مختصرة عنه في ملحق مسرد أعلام الحركة الإسلامية في الجزائر، ص 457.

(1) أنظر: عبد الناصر مختاري، مرجع سابق، عدد 629، وأيضا: فوزي أوصديق، مرجع سابق، ص 67.

إلغاؤه بعد طبعته الرابعة ولم يستأنف من جديد إلا بعد نهاية عقد التسعينيات وبداية الألفية الجديدة.

إلى جانب هذه النشاطات الكبرى لم يتوان نشطاء ندوة مالك بن نبي ومسجد الطلبة في ابتداع وسائل عمل أخرى كتنظيم المخيمات، والورشات الثقافية والعلمية أثناء العطل الجامعية[1]. كما لم يهمل هؤلاء الطلبة الجانب الإعلامي -الثقافي فأنشأوا- لتوسيع خطابهم للشرائح الجامعية- أول مجلة إسلامية حرة حينذاك هي مجلة «ماذا أعرف عن الإسلام؟» «Que sais-je de l Islam ?»؛ حيث أصبحت منبرا للأقلام الشابة من ناشطي الحركة، كما كتب فيها رشيد بن عيسى ومالك بن نبي وغيرهم، واستمر صدورها باللغة الفرنسية من سنة 1969 إلى سنة 1980، ثم صدرت بالعربية بعد ذلك تحت عنوان «مجلة التذكير» إلى أن تم منعها بعد تجمع الجامعة المركزية سنة 1982[2].

وما ميز هذه المرحلة أيضا بداية انتشار بعض مظاهر الصحوة الإسلامية في الوسط الجامعي؛ إذ لأول مرة يظهر الحجاب في الجامعة الجزائرية بمبادرة من أربع طالبات من رائدات الندوة الفكرية لمالك بن نبي[*]. وهو ما يبرز بداية انغراس الحركة الإسلامية في الوسط النسوي، بمعنى أن حركة التعبئة الإسلامية لم تكن حكرا على العنصر الرجالي بل شملت أيضا العنصر النسوي وإن لم يكن ذلك بالكثافة نفسها. وما يدل على الاهتمام بالعنصر النسوي هو احتواء مسجد الطلبة نفسه -قاعدة انطلاق الحركة في تلك المرحلة- على جناح مخصص للنساء.

إن الديناميكية التي أحدثتها ندوات مالك بن نبي وأحدثهافي مدة يسيرة تأسيس مسجد الطلبة بعد ذلك، لم تمر من دون ردود فعل من المعسكر الطالبي المقابل؛ فالإسلاميون المنكفئون في مرحلة سابقة أصبحوا الآن نتيجة ما زرعته ندوات ابن نبي في

---

(1) عبد الناصر مختاري، مرجع سابق.

(2) محمد مصطفى، «رجوع التذكير أو تاريخ مجلة رائدة»، الجزائر: مجلة التذكير، العدد 5 (ديسمبر 1990)، ص ص 4-7.

(*) من أوائل من ارتدين الحجاب الشرعي داخل الجامعة الجزائرية أختا الناشط الإسلامي أنور هدام وقد التحقتا بكلية الطب بالجامعة المركزية سنة 1970وهن من منطقة تلمسان، أما الأخريات فواحدة من باتنة وواحدة من منطقة القبائل الصغرى والأخيرة من القبائل الكبرى. أنظر: مجلة التذكير العدد 6؛ وأيضا: حوار مع أنور هدام في: جريدة الشروق اليومي، العدد:1521(29أكتوبر 2005).

نفوسهم من فكر إسلامي حضاري يلح على التناغم بين الإسلام والعلم، ويحرص على إثبات تفوقه (الإسلام) إزاء الفلسفات الوضعية والمادية «لا يجدون أي عقدة تحرجهم اتجاه أولئك الذين كانوا يعتبرون أنفسهم تقدميين وماركسيين»[1]. إن المناقشات والمسجالات -التي كانت أحد أساليب العمل والنضال الإسلامي في هذه المرحلة- مع التيار الماركسي، كانت تتطور في بعض الأحيان إلى نوع من الصراع العنيف بين الطرف الإسلامي والطرف الماركسي، خاصة بعدما بدأ هذا الأخير يستشعر تقدم الإسلاميين وتوسع نفوذهم في الأوساط الطالبية. وقد شهد حرم الجامعة العديد من تلك الصراعات كان أبرزها ما أعقب محاولة حرق مسجد الجامعة المركزية في مستهل سنة 1973 من طرف بعض العناصر اليسارية المتطرفة. وهي الحادثة التي جعلت الطلبة يبتكرون نشاطا جديدا هو «أسبوع القرآن الكريم»، فبعد ما تعرض له المسجد من تدنيس، قابل الطلبة ذلك بتنظيم أسبوع للقرآن الكريم في الحي الجامعي بالقبة (ENS) ابتدأ بصلاة الجمعة بالجامعة، صلاة جمعت عددا غفيرا لم ير قبل هذا الحدث مثلما أشار إلى ذلك مالك بن نبي نفسه في افتتاحية العدد التاسع من مجلة ماذا أعرف عن الإسلام؟[2]. وهذا النشاط جرى تعميمه فيما بعد وأصبح تقليدا سنويا، وانتقل إلى بعض المراكز الجامعية المؤسسة حديثا حينذاك.

ولكن رغم هذا الزخم والحركية التي طبعت النشاط الإسلامي -بشكل غير مسبوق- منذ انطلاق ندوات مالك بن نبي الأسبوعية، ثم تأسيس مسجد الجامعة المركزية، ودفعت بالحركة الإسلامية -التي كانت لا تزال حتى ذلك الوقت في مرحلة طفولتها- لتثبت وجودها، وتتحول إلى معطى واقعي في الساحة الجامعية على الأقل. رغم هذا فإن بعض الكتابات تعتبر كل ذلك تضخيما ومبالغة. هذا ما يبرزه موقف بعض الكتاب الجزائريين عندما كتبوا يقولون بأن هناك مبالغة في تقدير الدور الذي لعبه مالك بن نبي في بروز الحركة الإسلامية وتطورها؛ حيث أصبح «فجأة في طليعة الحركة الإسلامية الجزائرية لمجرد أنه فتح قاعة صلاة في كلية الجزائر، ونظم اجتماعات ومحاضرات حول مشكلات لا تهم مستقبل المسلمين فحسب، بل تهم مستقبل البشرية جمعاء، أو على الأقل شطرا

---

(1) مسعود بوجنون، مرجع سابق، ص 31.

(2) محمد مصطفى، «رجوع التذكير أو تاريخ مرحلة دعوية حاسمة»، مرجع سابق، ص 38.

منها»[1].

هذا التقييم نفسه يسحبه هؤلاء الكتّاب ليس على مالك بن نبي فحسب، بل حتى على الفعاليات الإسلامية الأخرى كجمعية العلماء المسلمين وجمعية القيم. وهو موقف يسلب الظاهرة -ولا شك- من كل خصوصية محلية، وينفي عنها معطى التراكمية في الجهود والنضالات التي تؤكدها سيرورة الأحداث إذا قاربناها من زاويتها التاريخية.

في مقابل ذلك يحرص هؤلاء على إثبات الدور كاملا للمعطى الخارجي ممثلا في تيار الإخوان المسلمين؛ فولادة الحركة الإسلامية في الجزائر -برأيهم- مثلها «مثل إنضاجها، تبقى مدينة... بالخصوص لما بذله أقدم التيارات السياسية الإسلامية؛ تيار الإخوان المسلمين»[2]. وهذا التيار الأفضل تنظيما -بحسب هؤلاء الكتّاب- هو من سيضع بفضل مساعدة المتعاونين المشارقة الأطر التنظيمية القاعدية التي ستسمح للحركة الإسلامية بالتطور، وكسب تأييد قطاعات واسعة من المجتمع الجزائري[3].

إن إنكار التأثير الإخواني على الحركة الإسلامية في الجزائر أمر لا يستقيم مع الموقف الذي ينظر للظاهرة بمنطق الموضوعية، فهذا التأثير حاصل من دون أدنى شك. لكن حتى لو سلمنا جدلا بهذا الدور ونفينا كل الجهود الداخلية التي تبنتها فعاليات إسلامية جزائرية كثيرة، فإن هذا النمو البارز للحركة الإسلامية في الجزائر ما كان ليتم لولا وجود أرضية مهيأة مسبقا كان لهؤلاء الفاعلين سبق في تهيئتها قبل الوفود الإخواني المكثف على الجزائر. وهو ما حرص على إبرازه الباحث الفرنسي المختص في شؤون الحركات الإسلامية بشمال إفريقيا فرانسوا بورغا، في حديثه عن سياسة التعريب التي اتبعتها بعض دول المغرب العربي، وعلاقة هذه السياسة بدخول أفكار مدرسة الإخوان المسلمين من خلال المتعاونين المصريين والسوريين؛ حيث يقول «لا ينبغي أن نبالغ في تقدير الدور الذي قامت به المساهمات الخارجية في نشر الإسلام السياسي... (فـ) نمو مثل هذه التيارات

(1) Abdelhamid Boumezbar& DjamilaAzine. Op. cit.. p 18.

(2) Abdelhamid Boumezbar& DjamilaAzine. Op. cit.. p 19.

(3) Loc.cit.

كان مستحيلا في حالة عدم توفر تربة محلية ملائمة»[1].

يجدر بنا أن نشير هنا أيضا إلى أن بعض الأدبيات (تصريحات، مقابلات، شهادات..) المتوافرة حول الحركة الإسلامية في الجزائر، وخاصة تلك الصادرة من بعض الفاعلين الإسلاميين أنفسهم تتصف أحيانا بما يمكن أن نسميه نزعة التمركز حول الذات (Egocentrism)، أو «نزعة التمركز الحركي أو الجماعتي»؛ حيث يصبح تاريخ الحركة الإسلامية ككل -من منظور هؤلاء- هو تاريخ الجماعة التي ينتمي إليها هذا الطرف أو ذاك؛ وحيث تصبح مصادرة التاريخ، وربما تزييفه، وسيلة لإثبات الريادة والأسبقية، أو الأحقية في الحقل الحركي الإسلامي. بل قد يصل الأمر إلى تناقض الرؤى التأريخية حتى داخل الجماعة الواحدة عندما يغلب منطق المصلحة، أو حب الوجاهة والظهور، أو النزعة الزعامتية، على منطق إبراز الحقيقة التاريخية كما هي، لا كما يرجوها هذا الطرف أو ذاك أن تكون.

إن ما سبق يحيلنا إلى الحديث عن التشققات والتجزؤ الذي سيطرأ في مستوى الحركة الإسلامية الجزائرية عندما تصل هذه الأخيرة إلى محطة منتصف السبعينيات، وهو ما سيكون مجالا للمناقشة في ما يأتي.

5. 3- **التوسع والانقسام الفكري والحركي، أو بداية نشأة المدارس الحركية والتنظيمية في الجزائر:** إذا كانت تلك المناشط الإسلامية (ملتقيات، ندوات، معارض...) التي انطلقت من مسجد الطلبة بالجامعة المركزية قد بدأت عفوية وتلقائية تحكمها روح المبادرة الحرة لنخبة من الشباب الجامعي العازم والمتحمس، فإن توسع دائرة العمل وتعقد تلك المناشط، جعل التفكير في إنشاء هيئة تضطلع بتنظيم وتأطير هذا العمل والنشاط أمرا لا مناص منه. وهذه النقلة في مسار جهود تسيير وتأطير وتطوير هذا الفضاء الديني-الثقافي ليضطلع بدور أكثر ريادة في محيط الجامعة ستكون إرهاصا لبروز شكل من أشكال التنظيم الحركي الواعي بنفسه الذي سيأخذ مداه في المرحلة اللاحقة.

---

(1) فرانسوا بورغا، الإسلام السياسي صوت الجنوب، مرجع سابق، ص 173.

في هذا الصدد تتحدث بعض الأدبيات عن هيئة تنظيمية أنشأها رواد المسجد للاضطلاع بتلك المهام؛ فالمسجد الذي دأب على تنظيم الفعاليات الثقافية والدينية، وأصبح يتوفر على مكتبة، ويعبئ أفواج الطلبة الوافدين... إلخ، كان من الطبيعي أن تتشكل فيههيئة أو تنظيم يتولى إدارة شؤونه، وهذه الهيئة هي ما أصبح يعرف بمجلس الشورى (Le Conseil Consultatif). وبحسب البعض فإن هذه الهيئة السرية والنخبوية تشكلت تحديدا بعد حادثة حرق المسجد في مستهل سنة 1973[1]، لكن تأثيرها في هذه المرحلة لم يتوقف عند محيط هذا المسجد وعند حدود تسيير شؤونه، بل امتد إلى غيرها من المساجد والمصليات التي بدأت تفتح تباعا في المعاهد والمراكز الجامعية بمبادرة وتوجيه من عناصر مسجد الجامعة المركزية أنفسهم، أو بمبادرة ناشطين إسلاميين لهم صلات فكرية وروابط حركية بنخبة هذا المسجد.

في هذه المرحلة الباكرة (منتصف الستينيات) من عمر الحركة الإسلامية لم يكن هناك تنظيمات أو حركات بالمعنى الذي سنلحظه في الفترة اللاحقة. غاية ما هنالك تيار فكري يستلهم أفكار المدرسة الإصلاحية ممثلة في نخبة جمعية العلماء المسلمين ومن بقي ملتزمابخطها الفكري (Les héritiers del'Association des Oulémas)، وتيار فكري آخر بدأ يتواجد أكثر داخل الجامعة،وهو ما يسميه البعض بتيار الإسلاميين المفرنسين (Les intellectuels francisants) الذين كانوا متحلقين حول مالك بن نبي.

هذا ما تؤيده بعض الشهادات التي تتحدث عن خلو حركة الدعوة الإسلامية في تلك الفترة من أي نزعة انتماء حزبي أو حركي أو جماعتي، لأنها كانت عبارة عن هبّة إسلامية محكومة بمنطق القوانين والسنن التي تحكم كل حركة اجتماعية في لحظة انبثاقها. أما الانقسامات والتشققات التي عرفتها هذه الحركة فلم تحصل إلا في مرحلة لاحقة عندما توسعت دائرة العمل الإسلامي، وامتدت إلى مدن وجامعات أخرى (قسنطينة، عنابة، وهران..)؛ وعندما دخلت إلى الجزائر أفكار مدرسة الإخوان المسلمين عبر الوسائط المختلفة، وبدأت تتغلغل وتتوطن بين صفوف النخب الجامعية المثقفة.

---

(1)Aissa Khelladi. Op. cit. p 33، p 54.

ولعل هذا ما سجله عباسي مدني(*) وهو واحد من الناشطين الإسلاميين المستقلين عندما تحدث عن خلفيات الصراع بين أجنحة الحركة الإسلامية التي ميزت فترة نهاية السبعينيات وبداية الثمانينيات؛ حين قال «إن مما تميزت به الدعوة الإسلامية في مسيرتها هو الانسجام والتفاهم وهذا منذ 1962 إلى أوائل الثمانينيات... ظهرت في البداية حركة واحدة في الجامعات -كل الجامعات-، وأول ما ظهرت في الجامعة الوحيدة جامعة الجزائر؛ حيث تأسس فيها مسجد وتكونت بها حركة خالية من التحزب والتكتل والتحجر.. كانت حركة في مواجهة أعداء الإسلام ولم تعرف شيىءا من مواجهة غيرهم... إلى أن وصلت آثار الشرق عن طريق الطلبة الوافدين، وبدأت تظهر بعض النزعات التكتلية والتحزبية لكنها في البداية كانت طفيفة»[1].

فالجهد الإسلامي في هذه الفترة كان جهدا موحدا تحت عنوان واحد هو -كما تبرزه أدبيات الحركة الإسلامية- عنوان التصدي للانحراف، وتصحيح مسار المجتمع الجزائري ووجهته -التي جرى تحويرها ومصادرتها من طرف ائتلاف من الشيوعيين بعد ماحققه الإسلام من نصر على الفرنسيين-[2] لكي ينسجم مع انتمائه الحضاري العربي الإسلامي، ويضطلع بالدور المنوط به كمجتمع مسلم له دور ورسالة.

لكن حركة الدعوة الإسلامية ستعرف نوعا من الاستقطاب والتشقق بدءا من منتصف السبعينيات، وهي المرحلة التي ستشهد البروز الفعلي للحركة الإسلامية في الجزائر على أرضيات تنظيرية متعددة المصادر، محلية جزائرية متمثلة في ميراث العلماء ومالك بن نبي، وخارجية غير جزائرية مجسدة في الامتدادات الفكرية لمدرسة الإخوان المسلمين.

في هذه المرحلة سينتهي عهد الأحادية القطبية التي كان يمارسها مسجد الطلبة بالجامعة المركزية على حركة الدعوة الإسلامية المنتشرة بالخصوص في الوسط الجامعي، فنفوذه المعنوي بدأ يخلي مكانه في العديد من المراكز الجامعية لأقطاب أخرى ما انفكت

(*) أنظر بيوغرافيا مختصرة عنه في ملحق مسرد أعلام الحركة الإسلامية في الجزائر، ص 458.

(1) عيسى جرادي، الحركة الإسلامية في الجزائر من الدعوة إلى الدولة: قراءة في العمل السياسي والحزبي الإسلامي من 1989 إلى 2005. ط1، (الجزائر: دار قرطبة للنشر والتوزيع، 2005)، ص 47.

(2) أحمد رواجعية، مرجع سابق، ص 120.

تتشكل هنا وهناك، وتمارس هي الأخرى نفوذا جديدا على مجموعات من الأتباع، وتستقل بمساحات للحركة والنشاط وتضطلع فيها بعملية التغيير والدعوة على طريقتها الخاصة ووفق نظريتها في التغيير. لكننا عندما نتحدث عن هذه التعددية القطبية فليس معنى ذلك أن مسجد الجامعة المركزية بالعاصمة فقد كامل إشعاعه وتأثيره، بل بالعكس فقد استمر يؤدي دوره مع المساجد المنتشرة في الجامعات والأحياء الجامعية عبر الوطن والتي تتقاسم معه الأرضية الفكرية والتنظيمية نفسها.

أما عن أسباب هذا الاستقطاب، فبالإضافة إلى ما ذكرناه منذ حين يتحدث البعض عن عوامل أخرى جعلت النفوذ الفكري والمعنوي لمسجد الجامعة المركزية-الذي تستلهم نخبته مثلما ذكرنا سابقا أفكار مالك بن نبي- ينحسر ويضيق. فمايكل ويليس مثلا يرى أن «التوجه الفرنكوفوني لبن نبي وأتباعه (ولّد) نفورا لدى دارسي العربية والجماعات الإسلامية في حرم الجامعة. فكانوا هم أيضا ممن وجهوا الانتقادات إلى ابن نبي لخلافاته العلنية مع ابن باديس وغيره من المفكرين الناشطين والسلفيين المحترمين. فالارتياب في السلفية وكتابات جماعات السلفيين المعاصرين كالإخوان المسلمين في مصر تسبب في فصل ابن نبي وأتباعه عن معظم الجماعات الإسلامية التي كانت تستمد غالبية أفكارها من هذه المصادر»[1].

إن مقاربة مالك بن نبي للمشكلة الإسلامية وتصور حلها في الإطار الحضاري جعل طرحه يختلف عن طروحات العديد من رجالات المدارس السلفية والإصلاحية بدءا بابن عبدالوهاب والأفغاني ثم محمد عبده ورشيد رضا وابن باديس وانتهاء بحسن البنا. وهذا الطرح كما هو معلوم هو الذي تَصَدُّرُ عنه نخبة مسجد الجامعة المركزية وشبكة المساجد التابعة لها. إذاً فطبيعة المقاربة جعلت العديد من الإسلاميين المتأثرين بمدارس فكرية إسلامية أخرى يتبنون أطروحة التغيير غير البنابوية، وهذا ساهم في إحداث أولى التشققات في جسم الحركة الإسلامية في الجزائر.

ويتحدث واحد من الحركيين الإسلاميين الذين كانوا روادا للعمل المنفصل عن إلهام وتوجيه نخبة مسجد الجامعة المركزية (رغم إقراره بوجود هذا التأثير في البداية)

(1) مايكل ويليس، مرجع سابق، ص 85.

مفسّرا ومبررا أسباب هذه التشققات والشروخ بعوامل ثلاثة: أولها هو عامل اللغة، وثانيها طبيعة المشارب الثقافية والخلفية الفكرية أو التكوين الثقافي، أما ثالثها فمتعلق باستراتيجية العمل المتبعة. هذه العوامل الثلاثة تلخص بحسب حسن كاتب أساس المشكلة؛ فنخبة مسجد الجامعة المركزية بخلفيتهم العلمية والتقنية؛ إذ ينحدرون في غالبيتهم من كليات العلوم؛ وبخلفيتهم اللغوية المفرنسة؛ وبمنهجيتهم في العمل المتأثرة بصرامة وجفاف المنهج البنابوي والتي تعتمد على السرية المفرطة، والانتقائية المتشددة، والعقلانية الصارمة... جعلت الكثير من الطلبة ينفرون من طبيعة خطابهم ومسلكيتهم في العمل، ومن نزعتهم النخبوية (تركيزهم على استقطاب نخبة النخبة)، ويميلون إلى أطروحات أخرى كانت قد بدأت تجد طريقها إلى الساحة الجزائرية، وعلى رأسها الأطروحة الإخوانية.

ذلك ما يفسر برأي حسن كاتب أسباب الصدام والشرخ الذي حصل بين محفوظ نحناح مثلا، وبين نخبة مسجد الجامعة المركزية رغم أنه قضى شطرا من نشاطه الحركي قريبا من صفوفهم. وذلك ما حصل أيضا مع ما سمي فيما بعد بجماعة الشرق التي ولدت بجامعة قسنطينة ثم انداحت وانتشرت إلى مختلف المراكز الجامعية في كامل منطقة الشرق الجزائري.

لكن حسن كاتب يعود ويشدّد على معطى استراتيجية العمل المتبعة من طرف نخبة مسجد الجامعة المركزية؛ إذ يعتبره أحد الأسباب الرئيسية في ظهور الجماعات الإسلامية الأخرى؛ حيث يقول «هناك شيء ينبغي أن نقوله، إن جماعة مسجد الجامعة المركزية كانوا حذرين جدا، وكان عندهم ما يشبه الجماعة المنغلقة: حيث لا ينفتحون على الإنسان إلا بصعوبة كبيرة، وهذا ما سبب الانشقاق ونشأة الجماعات المنفصلة عنهم. إن هذا كان أحد أسباب نشأة جماعة قسنطينة مثلا»[1].

نفس هذه الأسباب تقريبا يؤكدها ناشط إسلامي آخر هو جمال الدين لعمش؛ حيث لخصها في عاملين اثنين يتعلق الأول بتوسع حجم المتعاطفين مع الفكرة الإسلامية في الوسط الجامعي، الشيء الذي استدعى تصدي بعض العناصر الطالبية الناشطة لتكوين إطار يوحّد الجهود وينظمها (غير الإطار الذي كان موجودا وهو إطار مسجد الطلبة

(1) حسن كاتب، مقابلة سابقة.

بالجامعة). أما الثاني فيتعلق باستبعاد بعض تلك العناصر الناشطة رغم ما كانت تتوفر عليه من قدرة خطابية وتكوين ديني وأدبي واضح، ومن قدرة على الحركة (ذكر من بينهم حسن كاتب(*) وعبدالله جاب الله) من المشاركة في العمل؛ حيث كانوا غير مرحب بهم من طرف مجموعة مسجد الطلبة بقسنطينة القريبة فكريا وحركيا من مجموعة مسجد الجامعة المركزية بالعاصمة، نظرا لما كانوا يعتبرونه مواقف عاطفية وحماسية واندفاعية تصدر عن هؤلاء. وهي على كل حال مواقف بعيدة عن طريقة عمل نخبة المسجد التي تفضل برودة الخطاب،والعمل البنائي الهادئ والهادف غير المصادم للنظام السياسي، بالإضافة إلى ميلها لكل ما هو جزائري، بل وتشددها في هذا المجال. ويضيف لعمش- مستدركا- إلى ما سبق من العوامل طبيعة الخلفية الفكرية والثقافية واللغوية لنخبة مسجد الطلبة، وطبيعة قراءاتهم ومصادر تلقيهم التي كان يغلب عليها اللغة والكتاب المفرنس[1].

تبعا لما أشار إليه هؤلاء يمكننا أن نتحدث إذاً عن عاملين أساسيين -برأيهم- يفسران لنا بروز تلك التعددية القطبية في مستوى الحركة الإسلامية في الجزائر إبان تلك المرحلة: العامل الأول ذو طابع فكري يتعلق بنوع المقاربة والتصور الذي يتبناه كل طرف حول العملية التغييرية، والعامل الثاني تنظيمي-إداري يتعلق بالصيغ الإجرائية والتنظيمية التي يمكن التوسل بها لإنجاز هذه العملية. فبين مفضل للعمل النخبوي الانتقائي المركّز، والمنطلق من مقاربة خاصة للعملية التغييرية، وبين مفضل للعمل التعبوي العام، والمنطلق هو الآخر من مقاربة ومنظور مخالف للعملية نفسها، تكمن بعض أسباب ذلك الاستقطاب.

على أنه لا ينبغي أن ننفي وجود عوامل أخرى تحكمت هي كذلك في معادلة الحركة الإسلامية في هذه الفترة وجعلتها تتجه نحو التشظي والانقسام، كطبيعة النظام السياسي وخصوصية المرحلة. فالنظام الشمولي المهيمن على مختلف جوانب حياة المجتمع أغلق باب الحريات، وجعل الحركة الإسلامية تتطور -مجبرة لا مخيرة- في مناخ التضييق وأجواء السرية والتخفي، وتختار هذا المسلك منهجا للعمل والحركة. ولا شك أن أجواء بهذه المواصفات؛ حيث يسود الشك والخوف والارتياب، وقلة مساحات الاحتكاك والاتصال

(*) أنظر بيوغرافيا مختصرة عنه في ملحق مسرد أعلام الحركة الإسلامية في الجزائر، ص ص 458-459.

(1) جمال الدين لعمش، مقابلة سابقة.

المفضي للتعارف بين الفاعلين الإسلاميين، لا بد أن تنعكس نتائجها بالسلب على كل حركة أو عمل -مهما كان يتصف بصفات المنهجية والنخبوية والانضباط- وتحدث فيه الشروخ.

خلاصة:

يحيلنا هذا الفصل على جملة من القضايا بالغة الأهمية حول الظاهرة الإسلامية في الجزائر قبل عقدين من تاريخ الانفتاح السياسي. وتحديدا منذ الاستقلال إلى بداية عقد الثمانينيات؛ حيث حاولنا أن نقتفي ونتتبع فيه وبشكل متدرج ظاهرة نشأة وتطور الحركة الإسلامية في الجزائر منذ إرهاصاتها الأولى عندما كانت عبارة عن محض دعوة عامة أو عمل تلقائي باشرته بعض النخب ذات الميول الإسلامية منذ فجر مرحلة الاستقلال إلى أن تبلور في شكل من العمل الحركي الجماعي والمنظم بأهداف وبرنامج عمل أكثر وضوحا.

وإذ كان الهدف هو إعطاء صورة واضحة ومركزة عن إرهاصات نشأة وتطور الحركة الإسلامية الجزائرية فإنه كان من المحتم التطرق إلى السياقات الفكرية والسياسية والاجتماعية... التي تطورت ضمنها هذه الحركة طيلة هذه الفترة؛ إذ إنه من نافلة القول التأكيد على أن ظاهرة الحركة الإسلامية ليست ظاهرة تشكلت في عالم المثل أواليوتوبيات، بل هي-مثلما أكده الكثيرون- ظاهرة متولدة عن واقع اجتماعي وسياسي وثقافي مركب ومعقد.

فالحركة الإسلامية الجزائرية مثلما حاولنا إبرازه في هذا الفصل ظاهرة انبثقت ونمت في صيرورة المجتمع الجزائري بدءا من لحظة خضوعه للاستعمار، ثم لحظات نضاله ضد الوجود الاستعماري، ثم-وهو الأهم وهو ما ركزنا عليه في هذا الفصل-مع ميلاد الدولة الوطنية وما حملته عملية ميلادها من هموم ومشكلات.

وعندما برزت هذه الحركة إلى الوجود كان هدفها التأثير على الممارسات الاجتماعية والثقافية للمجتمع انطلاقا من بحثها عن التغيير ورفضها للواقع والنظام الاجتماعي القائم، مقدمة في هذا الصدد رؤاها ومشروعها البديل ككل حركة اجتماعية تصبو إلى التغيير.

الفصل الخامس

الحركة الإسلامية الجزائرية:
الجماعات الرئيسية،
حدود الاقتراب والافتراق

«...كانت تنظيمات إسلامية متعددة، منها تنظيمنا نحن وهو تنظيم إخواني من ناحية الفكر والتوجه، لكن ليس له ارتباط بالتنظيم العالمي للإخوان المسلمين... ثم تنظيم إخواني آخر مرتبط بالتنظيم الإخواني العالمي يقوده الشيخ محفوظ نحناح... وهناك تنظيم آخر أسبق منا نحن زمنيا يعود فضل تأسيس نواته الأولى إلى مالك بن نبي وعرف بقيادات على رأسه بوجلخة ومن بعده محمد سعيد».

عبدالله جاب الله

تمهيد

إن الدارس للحركة الإسلامية في الجزائر يقف على أرضية وواقع انقسامي وفسيفسائي، إن في المجال الفكري أو التنظيمي. وإذا كان من الصعب تقدير الشكل الدقيق لهذه الحركة وقوتها في السبعينيات -مثلما يقول مايكل ويليس-[1] بسبب الخنق الأمني ومنع السلطة الجزائرية لكل كيان فكري أو تنظيمي علني غير ما كان ينسجم مع طروحاتها،إلا أنه ومنذ أواخر الستينيات بدا أن بعض الناشطين الإسلاميين بدأوا يتجمعون على مدى هذه السنوات ويؤسسوا لكيان تنظيمي ينهض بطموحاتهم. لكن سرعان ماستشهد السنوات اللاحقة مبادرات أخرى من إسلاميين آخرين، وبالتالي بروز اتجاهات جديدة ضمن جسم الحركة الإسلامية الجزائرية.

إنه ما إن دخل العقد السبعيني حتى بدأت بوادر ظهور ونشأة مختلف المدارس الحركية والتنظيمية في الجزائر واضحة للعيان، على أن السنوات اللاحقة (نهاية عقد السبعينيات وبداية عقد الثمانينيات) ستعمل علىنموها وبلورتها.

ذلك ما سيتولى هذا الفصل تفصيله وبيانه. وعلى العموم يجمل العديد من الباحثين والناشطين الإسلاميين هذه التنظيمات في حركات ثلاث هي حركة البناء الحضاري، الإخوان المحليون، الإخوان العالميون، أما الحركات الأخرى (وهي أقل حجما وأثرا في تلك المرحلة كجماعة الدعوة والتبليغ والحركة السلفية وبعض الحركات والمجموعات الصغيرة الأخرى) فإنها تخرج عن إطار هذه الدراسة.

جماعة مسجد الطلبة أو جماعة «الجزأرة» أو «جماعة البناء الحضاري» كمقدمة تأسيسية للتجربة الحركية الإسلامية بالجزائر

شكّلت مرحلة نهاية الستينيات وبداية السبعينيات في الجزائر كما في الكثير من البلاد العربية والإسلامية نتيجة للعديد من العوامل الداخلية والإقليمية والعالمية (هزيمة

---

(1) مايكل ويليس، مرجع سابق، ص 82.

العرب أمام إسرائيل سنة 1967، فشل التجربة الناصرية وانفساخها بعد موت عبدالناصر سنة 1970، أحداث بادرماينهوف وباريس في مايو 1968...) فترة خصبة لجهة نشوء وانبثاق عديد الحركات ذات الطابع النخبوي والسري التي تتبنى رؤى خاصة في عملية التغيير، وتمتح من الدين كعامل من عوامل الهوية السياسية والاجتماعية والثقافية.ومن تلك الحركات في الجزائر الحركة المنبثقة عن مسجد الطلبة بالجامعة المركزية.

1. 1- جماعة البناء الحضاري: النشأة والتأسيس:

يرى بعض المهتمين بتاريخ الحركة الإسلامية في الجزائر أن أقدم مدرسة حركية في الساحة الجزائرية من حيث النشأة والتأسيس هي تلك المنبثقة عن مسجد الطلبة بالجامعة المركزية الذي أسسه -مثلما ذكرنا سابقا- نخبة من تلاميذ مالك بن نبي سنة 1968.

إن إحدى البواكير الأولى للجهد الإسلامي الذي انتظم في عمل جماعي مهيكل ومنظم، بعد أن تشتت هذا الجهد بحل جمعية العلماء المسلمين ثم جمعية القيم سنة 1966 هو جهد «جماعة مسجد الطلبة»، أو ما أصبح يعرف فيما بعد بـ«جماعة البناء الحضاري».

إن هذاالتأكيد على ريادة هذه الحركة وأسبقيتها في الحقل الحركي الإسلامي الجزائري تدعمه شهادات نخبة من القياديين الإسلاميين من غير المنتمين لهذه الحركة -وهو ما يسوّغ اعتبار تجربة «جماعة البناء الحضاري» كمقدمة تأسيسية للتجربة الحركية الإسلامية في الجزائر والتي ستنضاف إليها تجارب حركية وتنظيمية أخرى عندما تصل الحركة الإسلامية إلى نهاية عقد السبعينيات-؛ فعبدالله جاب الله يؤكد -في سياق حديثه عن التنظيمات الإسلامية التي تواجدت في الساحة الجزائرية- قائلا «...كانت تنظيمات إسلامية متعددة، منها تنظيمنا نحن وهو تنظيم إخواني من ناحية الفكر والتوجه، لكن ليس له ارتباط بالتنظيم العالمي للإخوان المسلمين، وكان له الفضل في نشر الفكر الإسلامي في الجزائر في مرحلة السبعينيات وبداية الثمانينيات، ثم تنظيم إخواني آخر مرتبط بالتنظيم الإخواني العالمي يقوده الشيخ محفوظ نحناح، وظهر بعد منتصف الثمانينيات، وهناك تنظيم آخر أسبق منا نحن زمنيا يعود فضل تأسيس نواته الأولى إلى مالك بن نبي

وعرف بقيادات على رأسه بوجلخة ومن بعده محمد سعيد»[1].

أما الحبيب آدمي كقيادي آخر في جماعة الشرق أو ما عرف لاحقا بحركة النهضة الإسلامية فيؤكد بأنه تابع تكوينه الحركي -قبل التحاقه بهذه الأخيرة- على يد بعض ناشطي حركة البناء الحضاري؛ حيث يقول «معروف في الجزائر أنه أسبقنا جميعا هي بلا شك جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، ثم جماعة البناء الحضاري من الجماعات الأولى التي بدأت في العمل، وأنا واحد من الذين تكونوا داخل هذه الجماعة في سنوات 1972، 1973، 1974... وذلك لما كنت تلميذا في الثانوية»[2].

لقد نشأت هذه الحركة في أحضان الجامعة الجزائرية متأثرة بالمفكر الجزائري مالك بن نبي وبأفكاره حول النهضة والبناء الحضاري، وقد تتلمذ معظم مؤسسيها -إن لم نقل كلهم- على يديه في الحلقات الأسبوعية التي كان يعقدها في بيته بعد عودته إلى الجزائر.

ويجدر التنبيه هنا إلى أنه من بين الأخطاء الشائعة في المتداول الشفوي، أو في الأدبيات التي كتبت حول حركة البناء الحضاري نسبتها إلى مالك بن نبي، أو القول بأن له دورا في تأسيسها،أو إنه مرشدها، أو إنه أحد رموزها أو أعضائها. بينما الصحيح مثلما يؤكد ذلك بعض إطارات الحركة أن مالك بن نبي لم يكن مؤسسا لهذا التنظيم بمعناه التقني، ولكنه وفر المناخ النفسي والفكري والثقافي لعله عن غير قصد من خلال حلقاته الفكرية[3]. فكان هذا المناخ بما أحدثه من تعارف بين الطلبة، وبما نتج عنه من تقارب فكري وروحي؛ ومن إحساس بالواجب واستشعار لدور النخبة الجامعية في العملية التغييرية، ولدورها ورسالتها في المجتمع على أساس ما تحوزه من الاستعلاء المعرفي، كان كل ذلك حافزا لبعض طلبته للاتجاه نحو تأسيس هذه الحركة.

---

(1) عبدالله جاب الله، «مراجعات الجهاديين الجزائريين من النقيض للنقيض»، حوار مع عبدالله الطحاوي. [en ligne].[Consulté le:10/04/2009]. متوفر على الموقع الإلكتروني: .http://www.islamonline.net

(2) حوار مع لحبيب آدمي،«حركة النهضة تخلصت من أفكار الشيخ الملهم والشخص الموسوعة»، الجزائر: جريدة الشروق اليومي،العدد 402، (02 مارس2002).

(3) حوار معأنور نصر الدين هدام،(en ligne).(2006Consulté le/10/12). متوفر على الموقع الإلكتروني:
http://www.chihab.net/modules.php?name=News&file=article&sid=1564 .

ومثلما لم يكن مالك بن نبي مؤسسا لهذه الحركة، كذلك لم يكن جميع الرواد الأوائل لمسجد الطلبة معنيون بتأسيسها، بل إن بعضهم ينفي صلتهم بذلك مطلقا مثلما أوضحه لنا عبدالوهاب حمودة؛ حيث يؤكد أن «المسجد لم يكن محلا لتنظيمات على الإطلاق، وإن حصل شيء من ذلك فمن دون علم المؤسسين أو رضاهم»(1).

إن الثابت تاريخيا بحسب ما تبرزه الشهادات المتوفرة عن تلك المرحلة أن مسجد الطلبة الذي تأسس ليكون فضاءا لتزويد النخب الجامعية بوعي إسلامي علمي وعصري يصل الشباب الجامعي بميراث حضارتهم وثقافتهم الإسلامية -مثلما يلح على ذلك عبدالوهاب حمودة- كان أيضا نقطة انطلاق وتأسيس لما أصبح يسمى لاحقا بـ«جماعة البناء الحضاري الإسلامية» (Mouvement du Renouveau Civilisationnel)، فقد وفر هذا الفضاء الثقافي والديني -بالتوازي مع حلقات مالك بن نبي الأسبوعية- المناخ النفسي والثقافي والعلائقي، وأتاح شروط ومحفزات (Catalyseurs) التفكير في اتجاه تأسيس كيان تنظيمي يتيح للشباب الإسلامي الجامعي الدفاع عن قضاياهم، والوقوف ضد التيار الشيوعي المنظم والممسك -حينذاك- بزمام المبادرة داخل الجامعة. ذلك ما يؤكده مصطفى براهمي(*) أحد مؤسسي هذه الجماعة بقوله لقد كان لهذا المسجد دوره من حيث إنه شكّل الفضاء الذي شهد ميلاد حركة إسلامية جامعية سرية هي حركة البناء الحضاري التي انتشرت وأصبحت تزعج التيار اليساري في الجامعة الجزائرية»(2).

ويبدو أن الذي حفز -كذلك- للمضيفي اتجاه تأسيس هذه الحركة هم -مثلما يؤكد الطيب برغوث القيادي في هذه الحركة-(**) نخبة من الطلبة المبتعثين لاستكمال دراساتهم التخصصية في الخارج والذين عادوا إلى الجزائر بدءً من سنة 1968 والتحقوا بندوة مالك بن نبي.

(1) عبد الوهاب حمودة، مقابلة سابقة.

(*) أنظر بيوغرافيا مختصرة عنه في ملحق مسرد أعلام الحركة الإسلامية في الجزائر، 459.

(2) Mostafa Brahami. op. cit.

وأيضا: نص المقابلة التي أجريناها عبر الإنترنت مع مصطفى براهمي في إجابته لنا عن مبررات تأسيس حركة البناء الحضاري.

(**) أنظر بيوغرافيا مختصرة عنه في ملحق مسرد أعلام الحركة الإسلامية في الجزائر، ص 459-460.

لقد كانت تلك النخبة الطالبية التي درست بالولايات المتحدة الأمريكية على وجه الخصوص -وفي مقدمتها شخصيتان ستكونان على رأس هذه الجماعة هما: عبدالحميد بن شيكو ومحمد التيجاني بوجلخة[*]- الدور الأكبر في الدفع نحو تأسيس هذه الحركة. ومما ساعد على ذلك ما حصّله هؤلاء من تجربة حركية وتنظيمية، ومن خبرة إدارية مدة مكوثهما هناك؛ إذ كانا من بين مؤسسي العمل الطالبي في أمريكا الشمالية (اتحاد الطلبة المسلمين لشمال أمريكا).وقد أتاح لهما التواجد بالغرب (أمريكا) فرصة الاحتكاك بالعديد من التجارب الفكرية والحركية التي أغنت خبرتهما في هذا الصدد؛ حيث كانوا على صلة وثيقة ببعض الجهود الحركية الإسلامية العالمية، وكانت لهما علاقات مع نخبة من رواد تلك الحركات، من تلاميذ أبي الأعلى المودودي وتنظيمه» الجماعة الإسلامية» الباكستانية؛ ومن أتباع الحركة الإسلامية في تركيا، وغيرهم من النخب الإسلامية التي اختارت الولايات المتحدة الأمريكية كوجهة للاستقرار أو الدراسة أو العمل[1]. كما إنه ليس بعيدا أن يكون هؤلاء قد احتكوا بالنخب الناشطة في إطار حركة الإخوان المسلمين وبمؤسساتهم الموجودة بالغرب عامة وتعرفوا إلى تجربتهم في هذا الميدان.

برجوع هؤلاء إلى أرض الوطن كانت حلقات مالك بن نبي قد انتظمت وبدأت تؤتي أولى نتائجها في الحقل الدعوي بتأسيس مسجد الطلبة بالجامعة المركزية فانضم هؤلاء مبكرا -وقد أصبحوا أساتذة في الجامعة الجزائرية- إلى هذا المسعى «وأعطوا بخبرتهم الإدارية دفعا للجهود الدعوية العفوية غير المنتظمة في صيغتها الأولى مع مالك بن نبي»[2]. وبذلك تطعمت النخبة المفرنسة «lagénération des francisants» المتحلقة حول هذا الأخير (أي حول ابن نبي) بنخبة جديدة أنجلوفونية «lagénération américaine»، ستكسب التجربة الناشئة ولا شك ثراء وانفتاحا على الخبرة والموروث الفكري الغربيين.

لقد وجدت المبررات الفعلية لتأسيس أولى الجماعات الإسلامية المنظمة في الجزائر- كما يشرح ذلك الطيب برغوث- بعد رجوع الثنائي ابن شيكو وبوجلخة من أمريكا، غير أن

(*) أنظر بيوغرافيا مختصرة عنهما في ملحق مسرد أعلام الحركة الإسلامية في الجزائر،ص 460-461.

(1) مقابلة مع الطيب برغوث أجريت يوم السبت 12 سبتمبر 2009 عن طريق الإنترنت(Scape).

(2) عبد الناصر مختاري، مرجع سابق، العدد 627.

الفكرة كانت موجودة لديهما قبل رجوعهما واستقرارهما النهائي بعد أن أنهيا دراساتهما العليا هناك؛ حيث كانوا يترددون قبل ذلك على الجزائر ويحضرون بعض الندوات، وعندما عادا نشطا ليؤسسا مع آخرين هذه الحركة الإسلامية. ويؤكد الطيب برغوث -أيضا- أن فكرة تأسيس تنظيم أو جماعة إسلامية كانت من بنات أفكارهما، ولم يكن للموجودين في الجزائر من تلاميذ مالك بن نبي الآخرين الذين انضموا إلى المبادرة (أي مبادرة التأسيس) فكرة واضحة عن «التنظيم» أو «الحركة»[1]، كما لم تعرف لهم محاولة في اتجاه تطوير النشاط العفوي المنبثق عن حلقات مالك بن نبي ليأخذ شكل التنظيم المهيكل مثلما نجده لدى بعض الحركات المشابهة كحركة الإخوان المسلمين مثلا.

وعن تاريخ هذا التأسيس يتحدث الطيب برغوث على أن الجماعة نشأت في أواخر الستينيات؛ حيث توفرت مبررات وشروط هذا التأسيس لتظهر إلى الوجود -مثلما ذكرنا سابقا- أولى الجماعات الإسلامية الجزائرية المنظمة. إلا أن بعض قياديي الجماعة الآخرين يطرحون بداية عقد السبعينيات وتحديدا سنتي1971-1972كتاريخ فعليتم فيه التأسيس الرسمي للجماعة، وخروجها إلى الوجود ككيان منظم واضح المعالم والخطة والأهداف[2]؛ حيث أصبحت لها مؤسساتها وهيكلها الإداري والقيادي كحال كل التنظيمات الإسلامية المعروفة في العالم الإسلامي.

ومنذ تاريخ تأسيسها الفعلي بدأت هذه الحركة تباشر عملها النضالي في الوسط الطالبي الجامعي بخاصة، إضافة إلى الوسط التلمذي والتعليمي (مراحل التعليم المتقدم كالتعليم الثانوي)، وقد ركزت منذ البداية على استقطاب الكفاءات الطالبية ذات النوعية متبنية في ذلك نفس الأسلوب الذي باشره ملهمها فكريا مالك بن نبي؛ حيث اعتبرت العناية بتكوين نخبة قيادية وإيجاد القيادات الاجتماعية التي تمتاز بالفعالية أساسا لمباشرة العملية التغييرية. لذلك كانت النخبة المتعلمة والساحة الجامعية هي مضغة اهتمامها منذ البداية على اعتبار أن الصفوة هي دائما مركز الثقل في كل إنجاز تاريخي وحضاري كما يشير

---

(1) الطيب برغوث، المقابلة السابقة.

(2) Mostafa Brahami. op. cit.

إلى ذلك الطيب برغوث(1). ولعل هذا المسلك في العمل كان سببا في النقد الذي وجه لها من قبل فاعلين إسلاميين آخرين؛ حيث اتهمت بالنزعة النخبوية المفرطة(*)، وبتفضيلها للخطاب النخبوي البنائي على الخطاب التعبوي الجماهيري الذي يوسع جمهور المتعاطفين مع الفكرة الإسلامية. لكن ذلك لم يمنع من أن يتسع نشاط الجماعة شيىءا فشيىءا ويلقى نجاحا معتبرا؛ حيث استطاعت أن تؤسس للعمل الإسلامي المنظم في العديد من المراكز والأحياء الجامعية وتغرس فيها الأنوية الأولى للنضالية الإسلامية.

إلا أنه ينبغي التنبيه -ونحن بصدد الحديث عن تاريخ التأسيس- إلى أن بعض الكتابات التي تناولت الحركة بالبحث والدراسة واعتمدت في ذلك على التقارير الأمنية كمصدر تستقي منه معلوماتها قد أرجعت تاريخ تأسيسها أو هيكلتها التنظيمية إلى بداية الثمانينيات، وتحديدا إلى سنوات 1982-1984(2) في إشارتها إلى نتائج التحقيق الأمني الذي أعقب القبض على بعض قيادييها ممن شاركوا في تجمع الجامعة المركزية في نوفمبر 1982. فقد أثار التنظيم المحكم للتجمع الحاشد انتباه القيادات الأمنية والعسكرية إلى وجود «حتمي وأكيد» لهيئة أو منظمة سرية تقف وراء هذا التجمع.

ولأن الأمر كان كذلك، فقد تحولت القضية التي كانت تسمى في البداية بـ«قضية عباسي مدني» باعتباره أول من دعا ودفع باتجاه حصول هذا التجمع(3) إلى «قضية بوجلخة

---

(1) الطيب برغوث، أضواء على تجربة جماعة البناء الحضاري الإسلامية في الجزائر، مرجع سابق، ص 67.

(*) لم يقتصر هذا النقد على منافسي أو خصوم الحركة، بل برز في الآونة الأخيرة نوع من النقد والتقويم الداخلي من طرف بعض من ينتسبون إليها، أنظر في ذلك: عبد الناصر مختاري، «الأزمة الجزائرية من منظور إسلامي إنقاذي: السياسة جزأرت الإخوان والكتب أخونت الاتجاه الحضاري»، جريدة الشروق اليومي، العدد 631، الحلقة 05.

(2) Severine Labat. Op. cit. p 80.

وأيضا: «الحركة الإسلامية في الجزائر» في: فيصل دراج وجمال باروت، الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية، مرجع سابق، ص 686.

(3) لا بد أن نشير هنا إلى أن فكرة التجمع لقيت رفضا كبيرا من طرف قيادة جماعة البناء الحضاري، لكن دعوة عباسي مدني إلى التجمع وإعلانه لذلك من على منابر بعض مساجد العاصمة، ثم انتزاعه الموافقة المبدأية من الشيوخ سحنون وسلطاني جعلت قيادة الجماعة تسلّم بالأمر الواقع، وتدخل في مشاورات مع هؤلاء الشيوخ: حيث التقى بوجلخة مع نحناح وسلطاني وسحنون وعباسي في بيت الشيخ سحنون، وحينها طرح عباسي فكرة إصدار بيان؛ وقد تم الاتفاق على أن يعهد بفكرة تحريره إليه، ثم أرسل الشيخ سحنون الشيخ محمد سعيد ومحمد ثابت أول وهما من قيادات البناء الحضاري للتفاوض باسمه مع الشيخ عباسي حول الصيغة النهائية للبيان، وانعقد التجمع يوم الجمعة 12 نوفمبر 1982 بحرم الجامعة المركزية ضمن أجواء سلمية تميزت بالتنظيم

محمد التيجاني والتنظيم السري»، بعدما تم اكتشاف وثائق لدى واحد من المقبوض عليهم من قيادات جماعة البناء الحضاري تضم مجموعة من الأسماء بعضها كان ممن شارك في التجمع. حين ذلك تأكد الأمن العسكري -مثلما يقول مصطفى براهمي- من الوجود الفعلي لجماعة سرية، ونشط بالتالي -بطرقه الخاصة- في التحري والبحث عن أعضائها ومناضليها.

وحتى لا ينكشف أمر «جماعة البناء الحضاري» تبنى واحد من المقبوض عليهم-وهم على التوالي: براهمي مصطفى، ثابت أول محمد، بوجلخة محمد التيجاني، محمد السعيد، صايشي عبدالحميد، صالحي عبدالحفيظ، لمجدّاني نور الدين (وبعضهم كان ضمن تشكيلة اللجنة المسيرة لمسجد الجامعة المركزية بالعاصمة)- التأكيد للشرطة بأن هناك عملا تنسيقيا بدأ بينهم منذ شهور قليلة ضمن نواة تمت تسميتها بـ«المجلس الاستشاري»، وأن هذه النواة هي في طور النشأة والتأسيس.

وهي الرواية التي يبدو أن الشرطة اقتنعت بها، وقد تضمنها التقرير المفصل لقاضي التحقيق الذي استند إليه بعض الدارسين أمثال احميدة عياشي في كتابه الإسلاميون الجزائريون بين السلطة والرصاص عند حديثه عن حيثيات تجمع الجامعة المركزية.

إن «المجلس الشوري» أو «الاستشاري» الذي يتحدث عنه هذا التقرير الأمني مع بعض ملابسات القضية الأخرى، ويتحدث عنه بعض الدارسين[1] لم يكن له وجود على الإطلاق، وإنما كان للجماعة مجلسها الشوري الخاص الذي ولد مثلما يؤكد ذلك مصطفى براهمي قبل سنة 1982 بحوالي عشر سنوات على الأقل؛ أي في حدود سنة 1972 كمؤسسة من مؤسسات «جماعة البناء الحضاري الإسلامية» والذي كان بعض المقبوض عليهم من ضمن أعضائه. ولم تكن تلك التصريحات التي أدلى بها بعض المسجونين للشرطة سوى

المحكم، غير أن ذلك كلف جماعة البناء الحضاري سجن كثير من قياداتها من 1982 إلى 1984. لكن التجمع كان برغم ذلك أول محطة علنية أخرجت الحركة الإسلامية إلى ساحة الفعل العلني والجماهيري. للمزيد من التفاصيل أنظر:
Mostafa Brahami. <Cheikh Ahmed Sahnoun ou l'indépendance incarnée dans ses plus nobles dimensions>. Disponible sur: <http://www.algeria-watch.org/fr/article/analyse/brahami__sahnoun.htm>/.

(1) مقابلة مع مصطفى براهميأرسلت أسئلتها على المايل شهر جويلية 2009 وتلقينا تسجيلا صوتيا حولها نهاية شهر أوت عن طريق الإنترنت.

«حيلة عملية» لتأمين الجسم الأكبر للجماعة حتى تستمر في مباشرة مهامها على المستوى الوطني حتى وإن كلفها ذلك سجن بعض إطاراتها وقياداتها المعروفة[1].

واضح إذاً أن الجماعة -مجال حديثنا- ليست وليدة فترة الثمانينيات بل تعود في امتداداتها التاريخية -مثلما تشير إليه عديد الشواهد الأخرى- إلى نهايات عقد الستينيات وبداية السبعينيات، وإن اكتسى عملها طابع السرية والنخبوية، وتستّر -حتى لا ينكشف- تحت بعض الواجهات العلنية كواجهة مسجد الجامعة المركزية ومساجد الجامعات والأحياء الجامعية الأخرى التي تأسست بمبادرة ورعاية عناصر طالبية كانت تخضع بشكل أو بآخر لتوجيهه وإلهامه. كما أن عديد النشاطات اللاحقة التي اضطلعت بها هذه المساجد كانت بشكل أو بآخر أحد مفردات عمل هذا التنظيم الحركي الناشئ وتحت رعايته وتوجيهه.

1 .2- التسمية والشهرة وبعض خصائص النواة المؤسسة:

تنفرد هذه الجماعة على غير العادة، أو على غير ما هو عليه الحال بالنسبة للحركات الإسلامية الأخرى الموجودة على الساحة الجزائرية بخصوصية إزاء معطى التسمية؛ حيث نسجل في هذا الصدد قائمة طويلة من التسميات والألقاب. وإذا كان إطارات الحركة ومؤسسوها الأوائل لا يلقون بالا للتسمية؛ حيث يؤكدون على أن العبرة ليست بالأسماء والمعاني والشعارات والإشهارات وإنما العبرة بالأهداف والأعمال المنجزة في الميدان، وأنهم ابتعدوا منذ البداية عن مسلك الشعاراتية ليتركوا للعمل وحده التعريف بنفسه[2].

إلا أن ذلك ترك المجال للمهتمين كما للخصوم والمنافسين، بل حتى للفضوليين ليصك كل واحد من هؤلاء التسمية التي يراها معبرة عن تصوراته وتمثلاته حول هذه الجماعة، وحول طرقها في التحرك والعمل. لقد عرفت هذه الحركة في الساحة الإسلامية الجزائرية بجماعة مسجد الطلبة، ثم عرفت لاحقا بأسماء عديدة منها: جماعة مالك بن نبي، جماعة الجزأرة، البنابويون، جماعة بوجلخة، جماعة محمد السعيد، الإصلاحيون،

---

(1) مقابلة مع مصطفى براهميأرسلت أسئلتها على المايل شهر جويلية 2009 وتلقينا تسجيلا صوتيا حولها نهاية شهر أوت عن طريق الإنترنت.

(2) كما صرح لنا بذلك مصطفى براهمي والطيب برغوث.

الباديسيون، جماعة الواقعية، جماعة البناء الحضاري، «الدزايريين» كما ورد في بعض الكتابات المترجمة[1]، إلى غير ذلك من التسميات التي تحفل بها الأدبيات الشفوية أو المكتوبة عن الحركة الإسلامية في الجزائر. كما حظيت هذه الحركة باهتمام إعلامي وأمني مكثف؛ وبالخصوص في الفترة الأخيرة (عقد التسعينيات) عندما ارتبط الحديث عنها بالحديث عن الجبهة الإسلامية للإنقاذ، ثم بمآلات العملية السياسية والديمقراطية في الجزائر بعد إلغاء المسار الانتخابي، ثم بالعمل المسلح بعد التحاق بعض عناصرها القيادية به؛ إذ لا تكاد التقارير الأمنية أو التحقيقات والأخبار الصحفية تخلو من الإشارة إلى هذه الحركة أو من تناوُلها بالدراسة والتحليل. كما حظيت هذه الحركة ببعض الاهتمام البحثي في الكتابات الغربية المهتمة بالظاهرة الإسلامية في شمال إفريقيا والجزائر، وكذلك في بعض الكتابات العربية والمحلية. إلا أن بعض هذه الكتابات والدراسات لا تبتعد كثيرا في مضمونها عند إشارتها لحركة البناء الحضاري عن مضمون بعض التحقيقات الصحفية العامة التي تسير في اتجاه الخلط والتعميم وربما التعمية أكثر مما تسير في اتجاه التعرف على الحركة أو التعريف بها؛ حيث يختصر تاريخها الممتد من نهاية الستينيات (إذا سلمنا برواية الطيب برغوث) في مجريات العملية السياسية عندما التحق بعض عناصرها بالعمل السياسي ضمن إطارالجبهة الإسلامية للإنقاذ، ثم عندما التحق بعض هؤلاء بالعمل المسلح بعد إلغاء المسار الانتخابي[*].

إن هذه الدراسات (وخاصة الغربية منها) تنتهي -تقريبا- إذا نظرنا إليها من زاوية تعريفها لحركة البناء الحضاري، أو من زاوية بحثها في أصولها الفكرية والحركية إلى نفس الخلاصات والاستنتاجات، فهذه الباحثة الفرنسية Labat Severine تؤكد مثلا على أن «الجزأرة Algérianité» (وهي -للتنبيه- التسمية الغالبة في الدراسات الغربية كما في

---

(1) وردت هذه التسمية في بعض الدراسات التي اطلعنا عليها ومنها مثلا: فرانسوا كليمنصو «وآخرون»، الجماعات الإسلامية المسلحة، ترجمة عبد الرحيم حُزَل (بيروت: أفريقيا الشرق، 2003). والمترجم كما هو معروف مغربي.

(*) يمكن أن نذكر على سبيل المثال الدراسات والكتابات الآتية:دراسة التائب عبدالحفيظ بن علي المدعو عبدالخالق،الجماعات الإسلامية في الجزائر: تاريخ ودراسةالتي نشرتها جريدة الشروق اليومي، كتاب الفتنة لأحمد مراني العضو السابق في الجبهة الإسلامية للإنقاذ، كتاب عبدالمالكر مضاني، مدارك النظر في السياسة بين التطبيقات الشرعية والانفعالات الحماسية، ط6 (الإمارات العربية المتحدة: مكتبة الفرقان، 2002) وأيضا كتاب: Abdelhamid Boumezbar& DjamilaAzine, L'islamisme Algérien De la genèse au terrorisme أو نسخته المعربة الإسلاموية الجزائرية المأساة الجزائرية..وغيرها.

الدراسات العربية والمحلية) هي في واقع الحال جماعة تتشكل من جامعيين فرنكفونيين من حملة الشهادات في الاختصاصات العلمية، تتميز بالطابع النخبوي والسري[1].

أما الباحث الأمريكي مايكل ويليس فيرى بأنها مجموعة تضم بشكل رئيسي طلابا يتمتعون بمستوى فكري أعلى، تسيطر عليهم الفرنكوفونية، ومعظمهم منحدرون من الفروع العلمية. والحركة هي مجموعة صغيرة وسرية ونخبوية[2].

وغير بعيد عن ذلك يرى جيل كيبل المختص في شؤون الحركات الإسلامية بأن الجزأرة هم «جماعة من المثقفين التكنوقراط» «وهم (في) أغلبهم من الجامعيين المتعلمين تعليما حديثا فرنسيا أو أنجلو-أمريكيا على مستوى عال... إنهم يجسدون الاتجاه التكنوقراطي للتيار الإسلامي الجزائري دون أن تكون لهم قاعدة شعبية»[3].

مع ذلك ينبغي أن ننبه إلى أن هذه الدراسات (على الأقل تلك التي اطلعنا عليها) لا تكاد تتناول الحركة مستقلة (أي أن تفردها بدراسة خاصة)، بل يأتي تناولها دائما ضمن سياق أعم يشمل الحديث عن الحركة الإسلامية الجزائرية ككل.

وعلى هذا لا يتعدى التركيز على الحركة في هذه الدراسات -في أحيان كثيرة- بضعة صفحات، أو سرد ونقل بعض المعلومات العامة. لأن واقع الحال يؤكد شح ما هو متوفر حولها من البيانات نظرا لخيار السرية والنخبوية الذي اختارته استراتيجية في العمل والحركة، حتى أن بعض هذه الدراسات (دراسة Séverine Labat) تتحدث عن ما أسمته أسطورة الجزأرة « Une légende: la djaz ara».

إن القراءة المسحية للمسميات السابقة تكشف لنا عن ناظم واحد يتحكم في عملية التسمية لدى كل الجماعات الإسلامية في الجزائر، فإما نسبتها إلى زعيم أو إلى فكرة أو إلى إقليم، غير أن الطابع التشهيري يبدو واضحا على بعض تلك التسميات. فنظرا للخلفية الفكرية التي حرصت جماعة البناء الحضاري على الاقتباس منها والتعريف بها ضمن خطتها الفكرية والدعوية فقد جرى تسمية الجماعة تبعا إليها.

(1) Séverine Labat. Les islamistes Algériens,Op. cit. pp 79.

(2) مايكل ويليس، مرجع سابق، ص ص 82-84.

(3) جيل كيبل، جهاد، انتشار وانحسار الإسلام السياسي، مرجع سابق، ص 311 وص 485.

وإذا تجاوزنا التسمية الأولى التي تنسب الجماعة لمالك بن نبي كملهم فكري كبير تستمد منه عديد أطروحاتها في مجال الدعوة والتغيير، وتجاوزنا التسمية التي تنسبها إلى ابن باديس على أساس حرص الجماعة على التواصل مع التراث الباديسي وتراث جمعية العلماء، أو تلك التسمية التي تنسب الحركة إلى أعلى مسؤول في هرمها القيادي وهم على التوالي محمد بوجلخة التيجاني ومحمد السعيد[*]، إذا تجاوزنا كل ذلك تبدو التسميات الأخرى ذات منحى تشهيري وتعييري ومثالبي.

إن «الجزأرة» وهي التسمية التي صكها الشيخ محفوظ نحناح -بعد أن رفضت جماعة البناء الحضاري فكرة التبعية التنظيمية ومبايعة التنظيم العالمي للإخوان المسلمين- مستعيرا إياها من شعار «الجزأرة» الذيشاع في مرحلة حكم الرئيس هواري بومدين،وكان يعني تشجيع الإطارات الجزائرية على تحمل مسؤولياتها في دواليب السلطة والمؤسسات الاقتصادية والإدارية بدل الاعتماد على الخارج، لم تكن إلا تشهيرا بالجماعة بحسب ما يراه كثير من أتباعها، بينما هي لم تعرف منذ تأسيسها بهذه التسمية كما يحرص على بيان ذلك بعض مؤسسيها[1].

أما تسمية «الإصلاحيين» فمشتقة هي الأخرى من هذا المجال الرمزي الذي فرضه مناخ التنافس والصراع بين الجماعات الإسلامية في جزائر السبعينيات. والتسمية ترتد في أصلها إلى كتاب غازي توبة: الفكر الإسلامي المعاصر دراسة وتقويم؛ حيث حمل فيه -كما ألمعنا إلى ذلك في غير ما موضع- على مالك بن نبي، واعتبر أن فكره فكر إصلاحي تبريري، يبرر الواقع المجتمعي «الجاهلي». ولأن الكثير من الأفكارالواردة في الكتاب كانت ذات نزعة حزبية ضيقة ومتمحورة حول الذات، فقد تحولت -مثلما يقول الطيب برغوث- إلى نوع من «الأوراد الحركية» لدى بعض أتباع التيار الإخواني[2] في تلك المرحلة الباكرة من

(*) يذكر الطيب برغوث أنه في ظرف ثلاثين سنة تقريبا تداول على الجماعة خمسة مسؤولين بمعدل ست (06) سنوات لكل واحد منهم، كان أولهم عبد الحميد بن شيكو. أنظر الطيب برغوث، أضواء على تجربة جماعة البناء الحضاري، ص 118، وللإشارة فإن هذا الكتاب صدر سنة 2003.

(1) أنظر: عبد الناصر مختاري، «الأزمة الجزائرية من منظور إسلامي إنقاذي: من ملتقى الفكر الإسلامي إلى الجزأرة»، جريدة الشروق اليومي، العدد 630، الحلقة 04. وانظر أيضا: Mostafa Brahami. op. cit.

(2) احميدة عياشي، مرجع سابق، ص 168 نقلا عن مقال للطيب برغوث بعنوان: "الاتجاه الحضاري في الفكر الإسلامي"،

التعامل الحرفي مع التراث الفكري المشرقي الوافد. ولذلك أصبحت التسمية الأكثر تعبيرا عن أتباع جماعة البناء الحضاري المتأثرين بمالك بن نبي -في نظر هؤلاء- هي تسمية الإصلاحيين.

وليس بعيدا عن هذه المدلولات ما حاول بعض منافسي جماعة البناء الحضاري في الساحة الدعوية الجزائرية إطلاقه على الجماعة، فعندما صدر كتاب الطيب برغوث -وهو أحد أبرز منظريها- حول الواقعية في الدعوة الإسلامية، أصبحت الجماعة كلها -لما عرف عليها من التفاعل المرن والانسيابي ضمن مؤسسات المجتمع والدولة؛ حيث لم تقع تحت وطأة فكر العزلة والجاهلية- تتسمى بجماعة الواقعية[1] كنوع من النقد التهكمي الذي يعرّض بالفكرة ويسخر منها على طريقته.

أما التسمية الأخيرة، وهي «جماعة البناء الحضاري» فهي التسمية الرسمية التي يستخدمها أنصار هذه الجماعة للدلالة عليها بدل مسمى «الجزأرة» أو غيرها من المسميات الأخرى التي يعتبرونها مسميات قدحية ومثالبية وتعييرية، وقد أطلقت هذه التسمية بالخصوص في نهاية التسعينيات عندما أسست الجماعة واجهتها الجمعوية ممثلة فيما سمي بـ«الجمعية الإسلامية للبناء الحضاري»[2].

هذا عن التسمية والشهرة، أما عن خصائص النخبة المؤسسة فإن ما تشير إليه الشهادات المتوفرة في هذا الصدد تبرز لنا بعض المعطيات ذات الدلالات الهامة. لقد تولى تأسيس الجماعة نخبة من الشباب الجامعي ممن كانوا يحضرون حلقات مالك بن نبي، ورغم ما يزال يكتنف مرحلة التأسيس من غموض فإن بعض الشهادات تحيلنا إلى مجموعة من الأسماء يمكن بمساءلتها التعرف إلى جملة من خصائص النواة المؤسسة.

جريدة العقيدة، العدد 10 (1990).

(1) ذلك ما أوضحه لنا الطيب برغوث في مقابلتنا معه.

(2) أنظر الكتيبين التعريفيين الصادرين بهذا الخصوص عن الجمعية الإسلامية للبناء الحضاري.

جدول رقم (5-1) بعض خصائص المجموعة التي أسست جماعة البناء الحضاري(*)

العضو	المنطقة الجغرافية	التخصص في الجامعة	لغة التكوين	المهنة حال التأسيس
عبدالحميد بن شيكو	قسنطينة	الفيزياء	الفرنسية والإنجليزية	أستاذ جامعي
بوجلخة محمد التيجاني	وادي سوف	الرياضيات	الفرنسية والإنجليزية	أستاذ جامعي
م.ج	وادي سوف	الطب	الفرنسية	طبيب
ع و.ح	سطيف	اللغة العربية	الفرنسية والعربية	موظف سامي
ع.ط	خنشلة	الفلسفة	الفرنسية والعربية	أستاذ جامعي
ع.ر	المدية	؟	الفرنسية والعربية	استكمل دراسته بالسعودية
مصطفى براهمي	تلمسان	الفيزياء	الفرنسية	إطار جامعي
محمد ثابت أول	تلمسان	الطب	الفرنسية	طبيب

المصدر: إعداد شخصي بالاعتماد على المعلومات المحصلة من مقابلتنا مع مصطفى براهمي والطيب برغوث.

لا بد أن نشير هنا إلى أن الأسماء المبينة في الجدول السابق لا تمثل كل النخبة المؤسسة للجماعة، كما أنها تجمع بين نخبتين، النخبة التي حضرت وساهمت في الجلسات والمشاورات التمهيدية الأولى -عندما كانت مسألة تأسيس تنظيم حركي محض فكرة تخامر عقول بعضهم. وقد ضمت هذه النخبة بعض الأسماء ممن تعمدنا حجب هويتهم، ومنهم من استمر في مسعى التأسيس إلى نهايته، ومنهم من انقطع (أمثال: م.ج، ع.ط، ع و.ح)- والنخبة التي اضطلعت بعملية التأسيس الفعلي والرسمي للجماعة وعلى رأسها: الأسماء التي أشرنا إليها كاملة في الجدول أعلاه، ومعها أسماء أخرى لم نوفق في الوصول

(*) بعض الأسماء جرى حجبها لمجموعة من الاعتبارات.

إليها نظرا للعديد من الاعتبارات[1].

إن القراءة التتبعية للجدول المبين أعلاه تبرز لنا بوضوح صحة ما ذهب إليه بعض الباحثين في تعريفهم لجماعة البناء الحضاري عندما أكدوا على طبيعتها النخبوية؛ وعلى تركيبتها المشكّلة بالخصوص من جامعيين فرنكفونيين من حملة الشهادات في الاختصاصات العلمية. فمن بين 8 من الأسماء المذكورة أعلاه تنحدر الغالبية العظمى للنخبة المؤسسة من الاختصاصات العلمية والتقنية، كما أنها في غالبيتها أيضا ذات تكوين مفرنس أو مزدوج اللغة، بينماتجمع بعض عناصرها الأخرى إلى جانب اللغة الأم اللغتان الفرنسية والإنجليزية، وهي ميزة لا نكاد نعثر عليها في المجموعات الإسلامية الأخرى التي يغلب عليها العنصر المعرّب.

ويبدو أن هذا المعطى بقي سمة مميزة لجماعة البناء الحضاري إلى فترة لاحقة رغم إلتحاق العديد من العناصر المعربة بها وتبوئها لمكانة متقدمة في قيادتها، فمطالعة الأسماء (المنتمية للجماعة) التي تم القبض عليها عشية تجمع الجامعة المركزية السلمي سنة 1982 في ما سمي بقضية بوجلخة محمد التجاني والتنظيم السري تبرز بوضوح استمرار تحدر عناصر الجماعة من الاختصاصات العلمية، والجدول الآتي يوضح ذلك:

جدول رقم (5-2) بعض خصائص المجموعة المنتمية إلى جماعة البناء الحضاري المقبوض عليها في تجمع الجامعة المركزية سنة 1982

العضو	التخصص في الجامعة	اللغة المتقنة	المستوى العلمي
بوجلخة محمد التيجاني	الرياضيات	الفرنسية والإنجليزية	أستاذ جامعي
صايشي عبدالحميد	الطب	الفرنسية	طبيب مختص في الأمراض الداخلية

(1) اعتذر مصطفى براهمي عن الإجابة على السؤال الذي وجهناه له بخصوص النخبة المؤسسة لجماعة البناء الحضاري، مكتفيا بذكر اسمه فحسب، وعلّل ذلك بوضعيته الحالية التي لا تسمح له بالحديث عن غيره، وبالوضع الأمني والسياسي العام في الجزائر الذي لا يزال غير مؤهل للحديث على مسائل من هذا النوع: حيث يمكن أن ينعكس التصريح بهذه الأسماء أو ببعض الوقائع -مثلما يقول- عواقب وخيمة على شخوصها.

براهمي محمد مصطفى	الفيزياء	الفرنسية	دراسات عليا في الفيزياء
محمد ثابت أول	الطب	الفرنسية	طبيب
بلقاسم الوناس (محمد السعيد)	اللغة والأدب العربي	الفرنسية والعربية	دراسات عليا في اللغة والأدب العربي
صالحي عبدالحفيظ	؟	؟	أستاذ التعليم الثانوي
لمجدّاني نور الدين	الطب	الفرنسية	طبيب

المصدر: إعداد شخصي بالاعتماد على بعض المعلومات الشفهية

من أحد إطارات التنظيم، وأيضا: فوزي أوصديق، مرجع سابق، ص 152.

إنه من بين 7 عناصر تنتمي للجماعة تم القبض عليها عشية أحداث تجمع الجامعة المركزية ينحدر 5 منهم من التخصصات العلمية، مع ملاحظة تغلب عنصر الأطباء بشكل ملفت للانتباه، وهو ما يمكن أن يؤكد ما يذهب إليه البعض من أن نواة الانطلاق في العمل الإسلامي بدأت في الجزائر من كليات العلوم، وكلية الطب بالخصوص. كما أنه من الملاحظ أيضا أن غالبية العناصر المقبوض عليها قطعت أشواطا مهمة في الدراسات التخصصية، فمعظم الحالات تقريبا تجاوزت مرحلة التدرج إلى مرحلة التخصص العلمي.

أما الخلفية الجغرافية التي ينحدر منها أعضاء النخبة المؤسسة فإنها -بحسب ما يبرزه الجدول رقم (4-8)- موزعة بشكل جيد بين مختلف جهات الوطن (شرق، غرب، وسط وجنوب)، وهذا الملمح يعطي للجماعة منذ البداية بعدها الوطني وينفي عنها صفة الجهوية كما هي حال الجماعات الإسلامية الأخرى التي نشأت في منطقة جغرافية محدودة، وبقيت إلى فترة طويلة متمركزة في نطاقها (جماعة الشرق، جماعة الوسط).

ولعل هذه الميزة متأتية من كون الجماعة انطلقت تحديدا من جامعة الجزائر المركزية؛ حيث كانت إلى مطلع السبعينيات الجامعة الوحيدة على المستوى الوطني، ولذلك كانت فضاء الإلتقاء بين الطلبة من جميع أرجاء الوطن. ويدعم الاستنتاج السابق

(الانتشارية) ما صرح لنا به مصطفى براهمي بقوله إن الجماعة حققت تواجدها في كل المناطق بدون استثناء «منطقة الشاوية فيها رجال ونساء تجابوا معنا، كما أن منطقة القبائل فيها رجال ونساء تجاوبوا معنا أيضا، وكذلك الحال في منطقة تلمسان، والصحراء، حتى في تيميمون، في كل تلك المناطق كان لنا فيها عناصر، وكان مناضلونا ومن تجاوبوا مع دعوتنا ينشطون في كل الجامعات المتواجدة آنذاك كجامعة قسنطينة ووهران»[1].

أما من حيث فئاتهم العمرية فيبدو أن مؤسسي الجماعة أكبر أعمارا من نظرائهم من النخب المؤسسة للجماعات الإسلامية الجزائرية الأخرى، ذلك ما صرح لنا به الطيب برغوث بتأكيده أن بعض مؤسسي الجماعة كانت أعمارهم تتراوح حال تأسيسها عند حدود 40 سنة بتقريب قبله أو بعده[2].

ورغم أننا لا نملك المعطيات الكافية لتأكيد ذلك أو نفيه إلا أن التمعن في حالة بعض أفراد النخبة المؤسسة يبين أنهم كانوا حال التأسيس على مستوى متقدم من النضج العمري والفكري، فبعضهم (بوجلخة، ابن شيكو، ع.ط) كان يشغل وظيفة التدريس في الجامعة، بمعنى أنهم عندما باشروا عملهم التأسيسي كانوا قد أنهوا مسارهم التكويني حتى آخر مراحله.

1. 3- جماعة البناء الحضاري والعلاقة بالإخوان المسلمين: أو الإخوان كتجربة وليس كنموذج:

تبرز جماعة البناء الحضاري منحى ذا مدلول خاصحول العلاقة بجماعة الإخوان المسلمين فكرا وتنظيما، وقد حسمت الجماعة في هذه القضية منذ بداياتها الأولى؛ حيث طورت تجربتها الخاصة في مجال العمل الدعوي والتغييري متبنية مبدأ الاستقلالية التنظيمية والفكرية، فكانت تبعا لذلك جزائرية المنشأ فكرا وتنظيما، واستمرت جهودها في الدعوة بهذا الشكل إلى غاية منتصف السبعينيات عندما تأثر بعض من قيادات العمل الإسلامي في الجزائر بالتجربة الإخوانية المصرية على مستوى الفكر والتنظيم، وحاولوا

(1) مصطفى براهمي، المقابلة السابقة.

(2) الطيب برغوث، المقابلة السابقة.

استعارة هذه التجربة، وهو ما عارضته بقوة قيادات جماعة البناء الحضاري، مؤكدة من جديد على خيار الاستقلالية بوجهيها الفكري والتنظيمي. وبدل التوجه نحو الشرق أو الغرب لاستجلاب ونقل النماذج الحركية لتنظيم شؤون الدعوة، اختارت الجماعة بدل ذلك التفاعل مع مختلف الصيغ التنظيمية في بعديها الإسلامي والإنساني، والتواصل مع الخبرة المحلية ممثلة في تجربة جمعية العلماء المسلمين وتراثها الفكري والدعوي محاولة بهذا المسلك تطوير تجربتها الخاصة في العمل الإسلامي، ومعتبرة نفسها امتدادا طبيعيا لخط الإسلامية الحركية الجزائرية المستقلة كما جسدتها هذه الأخيرة.

لقد اعتبرت جماعة البناء الحضاري منذ بداياتها الأولى-كما يبرز ذلك أحد مؤسسيها- «جمعية العلماء المسلمين ومالك بن نبي كمرجعية، في حين لم تكن بعض الحركات الإسلامية التي ظهرت لاحقا تعترف بهذا الميراث المزدوج، لكن هذا لا يعني (برأيه) أن الجماعة انغلقت على هذا الميراث، بل إنها تقتبس من كل مكان ومن جميع العلماء أفضل ما أنتجوه كما فعلت ذلك من قبل جمعية العلماء. ومع ذلك رفضت هذه الحركة كل تبعية تنظيمية أو فكرية لحركات أخرى جاعلة من نفسها خصوصية جزائرية»[1].

وعندما برزت في بداية ومنتصف الثمانينيات فكرة التنظيم العالمي للإخوان المسلمين كانت جماعة البناء الحضاري قد قطعت شوطا كبيرا في ممارسة العمل الإسلامي على الصعيد الجزائري وأصبحت لها خبرتها الخاصة في هذا الميدان، ولذلك عندما طرحت فكرة الانضمام إلى الإخوان وبيعة التنظيم العالمي كانت الجماعة أول من تصدى لهذه القضية مبررة ذلك بأن استيراد التجارب أو النماذج التنظيمية والإدارية أو استنساخها وإسقاطها بطريقة آلية على المجتمع دون مراعاة لمعادلته النفسية والاجتماعية، أو ظروفه، أو خصوصياته الثقافية، أو تجاربه وميراثه التاريخي ستكون له حتما انعكاسات سلبية على واقع الدعوة والعمل الإسلامي.

لقد عملت حركة البناء الحضاري مبكرا -كما يقول أنور هدام- «على التحذير من هذا التوجه...، ووقفنا ضد ربط الحركة الإسلامية بجهات خارجية تحت أي مسمى

---

(1) Mostafa Brahami. op. cit.

كانت.ولذلك عارضنا فكرة البيعة للتنظيم الدولي للإخوان، وقالت الحركة أن ذلك خطر على الصحوة الإسلامية في الجزائر... وكنا نقول بأن نظرية التغيير محكومة بظروفها التاريخية وبظروف البيئة التي نشأت فيها... ولذلك حركة البناء الحضاري... قالت بأن العمل الإسلامي المنظم هو تقنية إدارية لإدارة شؤون الصحوة الإسلامية، ولا علاقة له بالمفهوم العقدي الذي تحدث عنه علماء العقيدة، مفهوم «جماعة المسلمين».وقالت بأن نظرية التغيير تخضع لظروف وملابسات الواقع... و... بأن واجب الدعاة هو تطوير تجربة دعوية ذاتية متفاعلة مع كل التجارب الدعوية الأخرى دون عقدة التتلمذ على الغير أو عقدة الأستاذية، فأبناء الحركة يستفيدون من مختلف التجارب التي يدرسوها ويخضعونها للنقد، ويطورون تجربة الحركة الخاصة بهم وفق معادلة الزمان والمكان.بل حركة البناء تستفيد حتى من الغرب والتجارب التنظيمية في الغرب، ولكن لا تحصر نفسها في تجربة مصرية أو سورية أوسعودية وتضيّق أفق الإبداع على نفسها»[1].

هذه المواقف الفكرية والحركية هي التي جعلت-مثلما ذكرنا- بعض قياديي الحركة الإسلامية في الجزائر من المتأثرين بالطروحات الإخوانية وعلى رأسهم محفوظ نحناح يلصقون صفة «الإقليمية» أو «المحلية» أو «الجزأرة» بهذه الجماعة.لأن هؤلاء-باعتقادهم- يرفضون أن يكونوا توابع للإخوان، ولا يرون أي وجوب لإنضواء الحركة الإسلامية في الجزائر تحت وصاية أو توجيه «الجماعة الأم» في مصر أو غيرها في أي بلد آخر، ومن ثم فإنه إذا كان النظام الجزائري يرمي إلى جزأرة القطاعات الإنتاجية الوطنية فإن هؤلاء يريدون جزأرة التنظيم أو المؤسسة الدعوية[2].

إن ما حدا بقيادة حركة البناء الحضاري إلى اختيار هذا المسلك؛ أي اعتبار قضية التنظيم مسألة إجرائية خاضعة لظروف الزمان والمكان، وعدم وقوعهم في بعض التخريجات الفكرية أو الفقهية من قبيل الخلط بين التنظيم كـ«جماعة من المسلمين» ينهضون بواجب الدعوة بحسبانها فرضا كفائيا وصيغة معاصرة لتنظيم الجهود الدعوية،

---

(1) محمد يعقوبي، «حوار مع أنور هدام:الرئاسة دعتني وأسقطت عني الاحكام القضائيةوالاستئصاليون رفضواعودتي»، الجزائر: جريدة الشروقاليومي، العدد: 1521، (29أكتوبر 2005)، ص 08.

(2) عبد الناصر مختاري، مرجع سابق، العدد 630، الحلقة 04.

وبين «جماعة للمسلمين» أو«جماعة المسلمين» -كما نظّرت لها المدونة الفقهية الإسلامية- التي تسع جميع المسلمين المنتظم منهم في حركة وغير المنتظم، وبالتالي لا يمكن بأي بحال أن تُختصر في أي تنظيم مهما علا شأنه، أو كبر حجمه، أو اتسع نطاقه، أو زاد عدد مناضليه وتابعيه، أو كان له سبق في التأسيس.

إن الذي حدا بهؤلاء (أي بقيادة حركة البناء الحضاري) إلى اعتناق هذا الاختيار تأتى -في رأينا- مما حصل لهم من الخبرة والتجربة في مجال العمل التنظيمي والحركي؛ إذ من المعلوم أن نخبة من هذه القيادة كانت قد نشطت في أعمال عالمية في بلاد الغرب أثناء فترة دراستهم الجامعية التخصصية هناك؛ حيث مكنهم ذلك من اكتشاف ومعايشة صيغ تنظيمية وحركية مختلفة ومتنوعة.

وعلى هذا الأساس لم يقعوا تحت أسر التجربة الحركية الإخوانية رغم ما لها من ميزات، بل اعتبروها تجربة كغيرها من التجارب التنظيمية يمكن أن يؤخذ منها ويرد، ولا يمكن أن تكون بحال نموذجا نهائيا للعمل. بل يمكن لكل حركة أن تطور -في هذا الصدد- تجربتها الخاصة بحسب ظروف المجتمع الذي تعيش فيه. وهذا ما يعكسه كلام الطيب برغوث حول هذه النقطة حين يؤكد بأن «...الجماعة (أي جماعة البناء الحضاري) كانت ترى نفسها منذ البدء جماعة من جماعات المسلمين المساهمة في التغيير والإصلاح والتجديد، ولا تدّعي بأنها تستحوذ على الحقيقة، أو تحتكر الصواب، أو أن من لا يشاطرها الرؤية، أو يخرج منها إلى غيرها من مؤسسات وأطر الدعوة... مرتد أو منحرف أو مخطئ أو ضال أو فاسق»[1].

هذه المسلكية والمقاربة الخاصة لمسألة التنظيم، والتأكيد على أهمية الرجوع إلى الموروث المحلي برجاله وأفكاره وتجاربه بغرض الاستفادة منه، وعدم الاكتفاء به أو الانكفاء عليه، والالتفات إلى منجزات التراث الحركي الإسلامي وغيره من التجارب والخبرات والكسوب البشرية، إسلامية كانت أم غير إسلامية، والاستفادة منها دون عقدة نقص أو استعلاء أجوف، انتهت بنخبة جماعة البناء الحضاري فيما يخص التجربة الإخوانية -التي فرضت نفسها في الساحة الحركية الإسلامية لفترة طويلة، وبالخصوص عندما انطرحت

(1) الطيب برغوث، أضواء على تجربة جماعة البناء الحضاري الإسلامية، ص 131.

كحركة أممية عابرة للحدود والقوميات في بداية الثمانينيات تحت مسمى التنظيم الدولي- إلى اعتبار الإخوان تجربة وليسوا النموذج، وأنهم اجتهاد إسلامي وليسوا بأية حال الإسلام. وانتهوا كذلك إلى عدم إلزاميتها (أي التجربة الإخوانية) بالنسبة إليهم إلا في حدود ما يرونه صالحا ومنسجما مع البيئة التي يشتغلون فيها، وما يتواءم مع ظروفها وخصوصياتها ومعطياتها التاريخية والحضارية.بمعنى أن حركة الإخوان تجربة من التجارب الإسلامية الكثيرة الممتدة عبر الزمان والمكان، يستفاد منها كما يستفاد من غيرها دون أن تكون لها ميزة دينية-شرعية تلزم باتباعها.

وكرؤية بديلة طرحت جماعة البناء الحضاري مسألة أولوية الترابط على الارتباط الإداري والتنظيمي، على أساس قناعتها بأن الارتباط التنظيمي هو في الأخير ارتباط هيكلي لا يحوز على الأولوية كما تحوز عليها مسألة أولوية المضمون الفكري والتربوي لمفهوم الترابط والتوحيد. وعلى هذا الأساس رفضت الجماعة فكرة مشروع الاندماج التدريجي للعمل الإسلامي في الجزائر في التنظيم الدولي للإخوان المسلمين أثناء مشاورات توحيد العمل التي انطلقت بين الجماعات الإسلامية الثلاثة الكبرى (جماعة الشرق، جماعة محفوظ نحناح، جماعة البناء الحضاري) في بداية الثمانينيات عندما تقدم به محمد بوسليماني باسم جماعة الإخوان في الجزائر[1].

ولعل هذا «التزهيد» في مسألة الارتباط التنظيمي الذي تتبناه جماعة البناء الحضاري منطلق أساسا من التصور الذي يؤكده غير واحد من قياداتها؛ حيث يرون أن ربط الناس بالإسلام متقدم على ما سواه، فإذا حصل لهم ذلك رُبطوا بالهيئات والجماعات بحسبانها وسائل يتوسل بها لخدمة الإسلام لا غايات وأهداف يُنتهى إليها، مهما كانت هذه التنظيمات. فبخصوص حركتهم مثلا يؤكد مصطفى براهمي أن العديد من الإطارات الجامعية التي اشتغلت معهم في الجامعة واصلت عملها بعد التخرج إما «في إطار الجماعة أو في إطار فردي... فمن كان مقتنعا بالعمل معنا واصل العمل، ومن لم يقتنع واصل عمله بطريقة فردية، ونحن لم نكن نضيق ذرعا بذلك، المهم هو أن يزرع الإنسان الخير»[2].

---

(1) الطيب برغوث، أضواء على تجربة جماعة البناء الحضاري الإسلامية، ص 72.

(2) مصطفى براهمي، المقابلة السابقة.

هذا على صعيد الارتباط التنظيمي العادي، أما الارتباط التنظيمي الخارجي فإن جماعة البناء الحضاري كانت ترى أن إلحاق الحركة الإسلامية في الجزائر بأي جهة خارجية، أو تمثيلها محليا، فيه إساءة كبيرة للعقل الإسلامي في الجزائر، وقبول بالوصاية التنظيمية على الحركة الإسلامية في الجزائر، وفسح للمجال أمام تفريغ مشكلات وأمراض مجتمعات إسلامية أخرى في المجتمع الجزائري[1]. والأسلم هو أن تطور الحركة الإسلامية الجزائرية تجربتها الذاتية الوطنية، وأن تبدع أنماطها التنظيمية والحركية الخاصة بها على غرار ما فعله الأمير عبدالقادر، وجمعية العلماء، والحركة الوطنية، والثورة التحريرية؛ بل ومثلما فعلته نظيراتها ومثيلاتها من الحركات في المجتمعات الإسلامية الأخرى. وأن تقدم إسهامها الخاص على صعيد التنظير والممارسة والخبرة الحركية والفكرية والتربوية دون عقدة نقص أو استعلاء بما يرفد الجهد الوطني خاصة والجهد الإسلامي عامة.

1. 4- جماعة البناء الحضاري والعلاقة بالمعطى المحلي:

يقودنا النقاش السابق إلى محاولة استجلاء طبيعة علاقة جماعة البناء الحضاري بالمعطى المحلي رجالا وأفكارا وتجارب. فإذا كانت الجماعة قد حسمت بكيفية واضحة في مسألة استقلاليتها التنظيمية، واعتبرتها قاعدة أساسية من القواعد الضابطة لنظريتها في العمل والتغيير؛ وجعلت من التجارب الإسلامية والإنسانية مجالا للاستفادة، والأخذ والترك، فكيف كان تعاملها مع المعطى المحلي، خاصة وأن بعض القيادات الحركية الجزائرية المتأثرة بالميراث الإخواني الفكري والتنظيمي وصفتها مثلما ذكرنا آنفا بـ«الجزأرة»؛ أي المتعصبون للجزائر؟. فهل يعني هذا الوصف انغلاقا على الجزائر ودورانا في حدودها؟ أم بالعكس هو جهد يسير في اتجاه تثمين الموروث المحلي، ويقف قبالة من ينفتح على الشرق انفتاح نقل وتقليد، لا انفتاح انتفاع أو انفتاح اصطفاء واختيار؟

إن مطالعة بعض مواقف وتصريحات وكتابات نخبة من قيادات جماعةالبناء الحضاري تبرز بشكل واضح مدى احتفاء هذه الجماعة بالمعطى المحلي وحرصها الشديد على تثمينه؛ إذ غالبا ما يتم الإحالة على عموم الحركة الوطنية الجزائرية، وعلى الحركة

---

(1) الطيب برغوث، المرجع السابق، ص 182.

الإصلاحية في الجزائر، وبالخصوص على جمعية العلماء المسلمين الجزائريين كسلف جدير بالاقتداء والمتابعة، دون أن ننسى أيضا الإحالة على فكر مالك بن نبي.

إن هذا الاتجاه الوطني الجزائري نشأ منذ بداياته الأولى نشأة وطنية، لذلك فهو مرتبط أشد الارتباط بتراث الحركة الوطنية والحركة الإصلاحية الجزائريتين. ولقد اعتبر هذا الاتجاه (أي حركة البناء الحضاري) نفسه منذ البداية -مثلما يقول الطيب برغوث- امتدادا طبيعيا متجددا لخط الإسلامية الحركية الجزائرية المستقلة، المتطلعة إلى الإسهام في إثراء الخبرة الحركية الوطنية خاصة، والإسلامية عامة. وكان في مواقفه المبدئية والحركية متأثرا إلى حد بعيد بتجربة جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، ويرى نفسه امتدادا طبيعيا متجددا لها. كما أن هذه الحركة نشأت على أيدي نخبة جامعية، موصولة بعمق ببقايا نخبة الحركة الوطنية عامة والإصلاحية منها خاصة، والتي كان مالك بن نبي أحد محاور استقطابها الكبيرة في تلك الفترة[1].

وهو نفس ما يقول به ويقرّه قياديون آخرون في الحركة، بما يجعلنا نخلص إلى أن ذلك يشكل اتجاها فكريا عاما داخل صفوفها، وقناعة مذهبية تؤطر موقفها اتجاه المعطى المحلي، واتجاه التجارب الحركية السابقة عليها داخل أفق الوطن الواحد وفق مبدأ تكامل الأجيال والتجارب لا تناسخها.

إنهم يؤكدون جميعهم على أن تجربة حركة البناء الحضاري ذات جذور وطنية تمتد إلى جمعية العلماء، وإلى تراث مالك بن نبي الفكري؛ حيث تفاعلت معه إيجابيا ،وتبنت كثيرا من المفاهيم التي طورها كما صرح بذلك أنور هدام[2]. وهو تقريبا نفس ما أكده مصطفى براهمي بقوله: نحن نعتبر أنفسنا امتدادا لحركة جمعية العلماء المسلمين وبقاياها، لذلك كان معظمنا يحضر حلقات ودروس شيوخها، وكنا نطالع ونقرأ الكتب الخاصة بتاريخ الجزائر، كما أن حركة البناء الحضاري كانت منذ بداياتها الأولى تعتبر مالك بن نبي وفكره مرجعا لها[3]. ورغم أن الحركات الأخرى (جماعة الشرق، جماعة محفوظ نحناح) تحيل

(1) الطيب برغوث، أضواء على تجربة جماعة البناء الحضاري الإسلامية في الجزائر، مرجع سابق، ص 63، وص 70، وص 182.

(2) أنور هدام، الحوار السابق.

(3) مصفى براهمي، مقابلة سابقة، وأيضا: مقاله السابق حول الشيخ أحمد سحنون.

هي الأخرى على جمعية العلماء، وعلى ميراث الحركة الوطنية الجزائرية (خاصة بعد فترة الانفتاح السياسي)؛ حيث يعتبر بالنسبة إليها جذرا حركيا تحاول جميعها التشبث به والانتماء إليه، إلا أن ذلك يبدو أكثر جلاء ووضوحا لدى جماعة البناء الحضاري منه لدى غيرها من الجماعات الأخرى. ولعل ما تعرّفت به هذه الجماعة في الساحة الدعوية الجزائرية من التسميات (الإصلاحيون، الباديسيون، الجزأرة) يدلل على حرص هذه الأخيرة على التأكيد على الخصوصية الجزائرية؛ وعلى الاقتباس من تراث الحركة الإصلاحية الباديسية؛ وكل تراث الحركة الوطنية الجزائرية والتواصل معه، والانتساب إليه. بل إن بعض قياديي الحركة (أي حركة البناء الحضاري) يتهمون غيرهم من نخب الجماعات الإسلامية الأخرى في الجزائر بتفريطهم في هذا الميراث بمختلف أبعاده الفكرية والحركية، في مقابل اهتمامهم وتشبثهم بالتراث المشرقي الوافد، وبالخصوص الإخواني منه.

إن تواصل جماعة البناء الحضاري مع المعطى المحلي (أفكارا ورجالا ومؤسسات) لم يبق محصورا في مستوى التصريحات أو الشعارات المرفوعة، بل يمكن الوقوف -بتتبع جهد الجماعة في هذا الصدد- على مبادرات ميدانية وعملية أخذت على عاتقها همّ التعريف بهذا الميراث وتحقيق التواصل معه. ففي عمله التعريفي بالجماعة يؤكد الطيب برغوث بأن جماعته عملت منذ تأسيسها في نهاية الستينيات على تثمين هذا الميراث وتحقيق التواصل معه عندما التف بعض الطلبة حول مالك بن نبي، وحول غيره من بقايا جمعية العلماء المسلمين.

كما دشنت الجماعة في هذا السياق عديد المبادرات التي تسير في اتجاه تعزيز الحضور الروحي والثقافي لبعض الشخصيات العلمية والدعوية الجزائرية بغرض تشكيل مرجعية فكرية وروحية للحركة والمجتمع، ومن تلك الشخصيات: أحمد سحنون وعبد اللطيف سلطاني وعمر العرباوي والطاهر آيت علجات والأطرش السنوسي والهاشمي التيجاني وشرفي الرفاعي والأكحل شرفاء وعمار طالبي وعباسي مدني... وغيرهم. ومن ذلك مثلا استضافة هذه الشخصيات، والتعريف بها، وتوجيه الشباب للالتفاف حولها[1]. وقد تعمقت هذه المبادرات بالخصوص في مرحلة الانفتاح السياسي عبر ما دشنته جماعة البناء الحضاري

(1) لطيب برغوث، المرجع السابق، ص ص 178-180.

من ملتقيات جهوية ووطنية للدعوة الإسلامية[*]؛ حيث كانت هذه الشخصيات تستضاف للمحاضرة والدرس والتعقيب، لجهة التعريف بها أولا، وتحقيق الاستفادة من خبراتها وتجربتها في الدعوة والعمل الإسلامي والإنتاج الفكري ثانيا، وإعادة الاعتبار لها، والدفع باتجاه الجعل منها مرجعية فكرية وروحية ثالثا. وذلك كله للوقوف قبالة من يزهّدون في قيمة هذه المرجعيات، ويشكّكون في قدرتها على تبوء هذه المكانة بسبب ما تكرس في نفوس بعضهم من عقدة الشعور بالنقص، ومن الاعتقاد بأن الجزائر بلد خلو من العلم والعلماء. مع ذلك تحرص نخب حركة البناء الحضاري على التأكيد بأن الاهتمام بالمعطى المحلي (أفكارا ورجالا ومؤسسات) لا يعني بحال انغلاقا عليه أو اكتفاء به، بل بالعكس فالحركة كانت دائما-مثلما يؤكد الطيب برغوث- منفتحة إلى أبعد الحدود على التجارب الإسلامية الأخرى، وعلى ميراثها الفكري والحركي، وتدعو من اقتنع بمذهبيتها ومسلكيتها في التغيير إلى التحقق بأقصى درجات الانفتاح للاستفادة من هذا التراث، والانتفاع بأحسن ما فيه[1].

1. 5- جماعة البناء الحضاري ومصادر التلقي والتكوين:

يحيلنا الحديث السابق عن الموقف من التجارب والأفكار السابقة والمحايثة إلى البحث في المرجعية الفكرية والثقافية لجماعة البناء الحضاري وفي مصادر التلقي والتكوين لدى نخبة وأتباع الجماعة.

إن الرجوع إلى نوعية ما كان يطالعه الجيل الأول للحركة يمكن أن يعطينا صورة عامة عن المادة التثقيفية والمناخ الفكري الذي كان ينمو فيه أعضاء التنظيم، وإن كنا نتصور أن هذه المادة ظلت تتطور وتتعمق مع مرور الزمن ومع تطور تجربة العمل وانضمام نخب جديدة، إلى أن تحولت بعض مفرداتها إلى إطار نظري وقواعد للسير تضبط حركة الجماعة وتؤطر طرقها في النضال والنشاط؛ ذلك ما يعترف به بعض المنتسبين للحركة عندما

(*) كما حصل في ملتقى الدعوة الأول المنظم بمسجد الحي الجامعي بالحراش سنة 1989، وملتقى الدعوة الثاني الذي احتضنه مسجد دار الأرقم بين 28 ماي و01 جوان 1990؛ حيث حضرته عديد الشخصيات الدعوية والحركية والعلمية من داخل الجزائر أمثال: أحمد سحنون، عباسي مدني، الأطرش السنوسي، الطاهر آيت علجات، لخضر الزاوي، الحاج شريفي، زهير الزاهري، أبو القاسم سعد الله... وغيرهم.ومن خارجها أمثال: راشد الغنوشي، وممثلين عن حزب الرفاه التركي، وجناح الإخوان السوريين التابع لعصام العطار. أنظر: لمزيد تفصيل: مسجد جامعة الجزائر، مجلة التذكير، العدد 08 (جوان-وجولية 1990).

(1) الطيب برغوث، مقابلة سابقة.

يؤكدون بأن المرجعية الثقافية بالنسبة للاتجاه الحضاري لم تكن مسألة متكاملة من يومها الأول، بل كانت تتشكل بمرور الوقت وبتطور التجربة، وبحسب حاجات المرحلة[1].

لقد فرضت طبيعة المرحلة والبيئة التي نشأت فيها الجماعة -وهي بيئة الجامعة في الستينيات والسبعينيات بما شهدته من حيوية كبيرة في الأفكار، ومن صراع أيديولوجي، وما تردد فيها من صدى لكثير من الأحداث العالمية (ثورة الشباب وتمرده في احتجاجات مايو 1968في باريس، وأحداث بادرماينهوف)؛ حيث لم تكن الجامعة الجزائريةبمعزل عن هذه الأجواء، بل كانت مسرحا لانتشار الأطروحات الشيوعية، ومعها موجات الانفلات السلوكي والأخلاقي...- نمطا خاصا من التحدي الفكري، وفي ظل ذلك المناخ بدأت نخبة الحركة تباشر عملها الدعوي والتغييري. لقد كانت مادة تثقيفهم الأولى متأثرة بطبيعة هذه البيئة الثقافية والفكرية، وبما فرضته طبيعة الصراع الفكري بين نخبة تعتنق المذهبية الإسلامية، وتبحث عن توسيع قاعدتها ومجال حضورها في الوسط الجامعي، وبين نخبة أخرى تعتنق المذهبيات الفكرية الغربية وعلى رأسها المذهبية الشيوعية بطبعاتها المختلفة، وتسعى هي الأخرى لفرض سيطرتها على القاعدة الطالبية، وعل ضمان ديمومة حضورها الفاعل على صعيد مؤسسة الجامعة.

إن رشيد بن عيسى مثلا وهو واحد من نخبة مسجد الطلبة وأحد رواد الاتجاه الحضاري -وإن لم يكن مندمجا معهم على الصعيد العضوي الحركي والتنظيمي- يتحدث عن طبيعة قراءاته والنسغ الفكري الذي كان ينهل منه في تلك المرحلة قائلا «كنت ماركسيا مسلما، كنت قد قرأت كثيرا «المعذبون في الأرض» لفرانتز فانون، وكتب غارودي ولوفيفر. في مستوى هيكل فكري كانت الماركسية تمثل جانبه الديالكتيكي؛ إذ لم أكن من أولئك الذين يكون رد فعلهم لأول وهلة هو معاداة الماركسية.لم أكن أتردد في تقبل كل ما يمكن تقبله منها (...) ولكن قرأت أيضا للاهوتيين المسيحيين،وقد ساعدني ذلك للتخلص من النزعة العلموية (Scientisme) التي تضفي على العلم طابع التقديس والتي يتسم بها المعربون عادة»[2].

---

(1) عبد الناصر مختاري، مرجع سابق، العدد 631، الحلقة 05.

(2) مFrançoit Burgat, L'islamisme au Maghrebla voix du sud, Op, cit, p101

وإذا كان من الممكن القول بأن طبيعة قراءات رشيد بن عيسى قد تختلف عن طبيعة قراءات غيره من نخبة تلك المرحلة، وهو أمر يمكن أن يصح، إلا أن ذلك لا ينفي أن تكون تلك النخب الجامعية الإسلامية، وخاصة نخبة جماعة البناء الحضاري -وقد احتك واستفاد وتتلمذ كثير من أعضائها على يديه- قد مر جانب من تكوينها الأيديولوجي عبر هذه المصادر. فقد كانت كتب الفلاسفة والمفكرين الفرنسيين أمثال: R.Aron، R.Guénon، H.Lefebvre، R.Garaudy... وغيرهم مراجع هامة وخاصة لدى النخبة المفرنسة منهم[1]؛ وقداقتضت متطلبات الصراع الفكري في تلك المرحلة تكثيف الاطلاع على هذه الأدبيات كوسيلة للرد على الماركسيين؛ حيث كانت المناقشات معهم أحد أبرز أشكال النضال الإسلامي في تلك المرحلة. لقد كانت مصادر التلقي التي ينهل منها العضو المندمج في حركة البناء الحضاري في تلك المرحلة الباكرة من التأسيس -حسب ما يفيدنا به الطيب برغوث- منفتحة معرفيا ولغويا، ولم تكن أبدا منكفئة على مدرسة معينة أو فكر خاص. بل كانت النخبة المؤسسة مقتنعة إلى حد بعيد بضرورة تنويع مصادر التلقي والتكوين وعدم حصرها في مدرسة معينة أو وجهة خاصة، لأن الانفتاح والتعدد برأيهم سبيل إلى التخلص من كل نزعات التعصب للأفكار أو الأشخاص قد يقع فيها من تَقصُر آفاقه الفكرية وتنكفئ على فكر معين أو اجتهاد مخصوص[2]. وإذا كان من الثابت -مثلما تبين آنفا- أن حركة البناء الحضاري لا تستند في خطتها الدعوية والتغييرية إلى أي تجربة بعينها، ولا تنكفئ عليها أو تلتزم بكافة تفاصيلها، وتتبنى بدل ذلك مبدأ ضرورة الاستفادة من مختلف التجارب الإسلامية والإنسانية، ومن منجزاتها الفكرية والعملية وهضمها وتجاوزها إلى ما هو أفضل منها إن أمكن. فإن هذا لا يمنع أن تكون الجماعة قد ركزت في مرحلة تاريخية ما على بعض المصادر الفكرية التي شكلت أحد مفردات برنامج التكوين والتثقيف للعضو العامل فيها ،ويمكن بتأملها التعرف إلى الهوية الثقافية للجماعة، وإلى طبيعة ميولاتها وتوجهاتها الفكرية العامة في تلك المرحلة الباكرة. يحيلنا الطيب برغوث إلى مجموعة من المصادر المعرفية التي كانت برأيه أكثر رواجا بين نخبة الجماعة في تلك المرحلة، وبقيت

---

(1) Chris Kutschera, «Algérie: Le mouvement islamique, une nébuleuse en mal de stratégie», Op; cit.

(2) الطيب برغوث، مقابلة سابقة.

تشكل مادة تثقيف أساسية[1] نظرا لما تتوفر عليه من عناصر القوة والعمق المعرفي، ومنها:

جدول رقم(5-3) مصادر التثقيف الأولى لدى نخبة جماعة البناء الحضاري

	الكتاب	المؤلف	الحقل المعرفي
مصادر تراثية	المقدمة	ابن خلدون	الفكر التربوي والسياسي والتاريخي
	الأحكام السلطانية	الماوردي	
	ادب الدنيا والدين	الماوردي	
	بدائع السلك في طبائع الملك	ابن الأزرق	
	بداية المجتهد ونهاية المقتصد	ابن رشد	الفقه، والفقه المقارن والأصول ومقاصد الشريعة
	القوانين الفقهية	ابن جزيء	
	السياسة الشرعية	ابن تيمية	
	الموافقات	الشاطبي	
مصادر حديثة	تفسير ابن باديس	ابن باديس	التفسير
	العقائد الإسلامية	ابن باديس	العقيدة
	حتى يغيروا ما بأنفسهم	جودت سعيد	الفكر الإسلامي عامة
	كتب مالك بن نبي	مالك بن نبي	
	مجلات: القبس، المعرفة، الأصالة	وزارة الشؤون الدينية	
مصادر إسلامية وغربية أخرى	كتب غربية ككتب ارنولد توينبي. كتب المودودي وقطب والغزالي والقرضاوي وغيرهم من أقطاب الفكر الإسلامي والغربي.	/	/

المصدر: إعداد شخصي بالاعتماد على المقابلة المجراة مع الطيب برغوث

وإذا كانت هذه العناوين الكبرى لبعض تلك المراجع والكتابات فإنها لا تشكل بحال كافة مصادر التلقي التي كانت تنهل منها نخب الجماعة، لأن القاعدة عندهم هي أنه ينبغي التواصل مع كل منتج فكري والنهل منه، يستوي في ذلك ما تعلق منه بالتراث والمنتج الفكري الإسلامي أو ما تمدنا بهالخبرة الإنسانية المضيئة في التراث الغربي التي لايمكن أبدا التغافل عنها ولا إهمالها.

إن الجدول (4-10) يكشف لنا عن انفتاح واضح للجماعة على بعض الحقول الهامة

(1) الطيب برغوث، مقابلة سابقة.

في الفكر الإسلامي الكلاسيكي، ووعيها بقيمتها المعرفية الكبيرة، نظرا لدورها المركزي في إعادة تشكيل العقل المسلم، وتبصيره بالمنحى السنني في التفكير الإسلامي كمسلك تنتهجه الجماعة في خطتها التغييرية. إن هذه الأرضية الفكرية التي تجمع بين منتخبات الفكر التربوي والسياسي والتاريخي الإسلامي، والفقه المقارن والأصول ومقاصد الشريعة وغيرها من علوم الدين، إلى جانب بعض إبداعات الفكر الإسلامي الحديث والفكر الغربي صنعت -مثلما يؤكد الطيب برغوث- إطار أرضية فكرية لمذهبية أو مدرسة فكرية وحركية تندرج ضمن اتجاه عام في الفكر الإسلامي هو الاتجاه الحضاري.

لكن هذا لا يعني أن الجماعة هي ابتكار جديد غير مسبوق بل هي امتداد متجدد للاتجاه السنني الحضاري في الفكر الإسلامي عامة وفي المدرسة الفكرية المغاربية والأندلسية خاصة[1]. حيث عكستها بعض الكتابات المتقدمة في الفكر الإسلامي عامة، والفكر الإسلامي المغاربي على وجه الخصوص، ككتابات ابن حزم والطرطوشي والشاطبي وابن رشد والونشريسي وابن خلدون وابن الأزرق، وعكستها في العصر الحديث كتابات الطاهر بن عاشور وابن باديس وعلال الفاسي ومالك بن نبي وغيرهم من أعلام المدرسة المغاربية-الأندلسية. أو كما سماها بعضهم المدرسة المقاصدية الاجتماعية-السياسية ذات النزوع العقلاني والسنني، أو المدرسة الحضارية في الفكر الإسلامي. التي وصفها أحد المفكرين المغاربة المعاصرين وهو محمد عابد الجابري في دراساته حول التيارات الفكرية العربية بالمدرسة العقلانية التي تعتمد العقل البرهاني في مقابل العقل المشرقي العرفاني[2].

الملاحظة المهمة التي ينبغي أن نشير إليها هناحول هذه القراءات هي أن أتباع حركة البناء الحضاري كانوا يقرؤون للجميع،غير أن لهم عناية واهتماما خاصا بالأدبيات والكتابات التي ألفها أعلام القطر الجزائري. وفي هذا الصدد يتم غالبا تثمين جهود هؤلاء الأعلام، والإحالة عليهم، والاستشهاد بمقولاتهم وأفكارهم، ويأتي على رأس هؤلاء على الإطلاق عبدالحميد بن باديس ومالك بن نبي. ويبدو أن خصوصية ظروف تشكل حركة

---

(1) الطيب برغوث، أضواء على تجربة جماعة البناء الحضاري الإسلامية في الجزائر، مرجع سابق، ص126 وما بعدها.

(2) أنور نصر الدين هدام، «التياراتا لفكرية والثقافية المعاصرة في البلدان المغاربية»، النشرة الإلكترونية لمجلة كنعان، السنة السابعة، العدد 1191 متوفرة على الموقع: http://www.kanaanonline.org/articles/01191.pdf

البناء الحضاري؛ حيث كان للأجواء التي خلفتها حلقات مالك بن نبي دور في تهيئة ظروف وشروط التأسيس؛ وحيث أن غالبية النخبة المؤسسة كانت من رواد تلك الحلقات فإن الجماعة نشأت متأثرة بفكر هذا الرجل، وبأطروحاته حول النهضة والبناء الحضاري. لذلك كانت كتاباته وإسهاماته في هذا الصدد مادة أساسية في برامج التكوين والتثقيف لدى نخب وأتباع الحركة، وضابطا لرؤيتهم ونظريتهم في التغيير والإصلاح والتجديد.

إن رؤية الجماعة وتشخيصها لطبيعة أزمة الأمة والمجتمع وطرق الخروج منها -وهي للإشارة المنطلق الأساسي في جهد كل حركة أو جماعة تغييرية- مشتقة تماما من نظرية مالك بن نبي حول النهضة والبناء الحضاري، وقائمة على الهيكلية الفكرية لنظريته العامة في نشأة الحضارة ومناهج الصراع الفكري وآليات التدافع الاجتماعي مع بعض التكييف والإضافة والتأصيل. والإطلاع على ما قدمه البعض من نخبة الجماعة يبين بشكل واضح مدى التأثر بالأطروحة البنابوية في هذا السياق؛ حيث يؤكدون دائما على أن جذر الأزمة حضاري-ثقافي، وأن أي عمل تغييري لا بد أن يتأسس على هذا التحليل المنطلق من المقدمات الآتية: إن كل تفكير في مشكلة الإنسان هو بالأساس تفكير في مشكلة الحضارة، وكل تفكير في مشكلة الحضارة هو بالأساس تفكير في مشكلة الثقافة، وكل تفكير في مشكلة الثقافة هو بالأساس تفكير في مشكلة التربية وكل تفكير في مشكلة التربية هو بالأساس تفكير في مشكلة المنهج[1]. وعلى ذلك انتشرت تسمية البنابويين أو جماعة مالك بن نبي كتسمية تعريفية تدل على جماعة البناء الحضاري مثلما ألمعنا إليه سابقا. غير أن نخبة الجماعة ترى أن حصرها في فكر مالك بن نبي رغم تميزه وفرادته لا يعبّر بشكل دقيق عن

---

(1) أنظر في هذا الصدد: الطاهر سعود، «مشكلة الثقافةوالحضارة في فكر مالك بن نبي»، مجلة الكلمة، بيروت، العدد 42(شتاء 2004).وتحت عنوان جذر الأزمة الحضارية في نظر جماعة البناء الحضاري يطرح الطيب برغوث رؤية جماعته لطبيعة الأزمة التي تعصف بالعالم الإسلامي منذ عصر ما بعد الموحدين، والاطلاع على ما كتبه في هذا المحور يبين حضور التحليل والتشخيص البنابوي بقوة: حيث يخلص إلى أن المشكلة ترجع بالأساس إلى اختلال أصاب العالم الثقافي في أبعاده المعرفية والروحية والسلوكية والإنجازية على اعتبار أن الثقافة هي نظرية في المعرفة ومنهج في السلوك ومنهجية في العمل والبناء، وقد شرح كل ذلك في مجموعة من كتبه مع بعض الزيادة والإثراء والتأصيل. ولمزيد تفصيل أنظر: الطيب برغوث: أضواء على تجربة جماعة البناء الحضاري الإسلامية، ص ص 85-102؛ وأيضا: الطيب برغوث:موقع المسألة الثقافية في استراتيجية التجديد الحضاري عند مالك بن نبي، (الجزائر: دار الينابيع للطباعة والنشر، 1993). وأيضا: الطيب برغوث، محورية البعد الثقافي في استراتيجية التجديد الحضاري عند مالك بن نبي، مرجع سابق.

أفقها الفكري والتغييري، فمالك بن نبي مثلما يؤكد ذلك غير واحد من قياداتها لا يشكل سوى المقدمات المنهجية ولا تعتبر أطروحاته مقولات نهائية حاسمة يُتوقف عندها، ومالك بن نبي ليس البداية ويجب أن لا يكون النهاية[1].

إن مالك بن نبي كما يقول أنور هدام هو قمة العطاء الفكري الإسلامي المعاصر، ونحن كنا نقول دائما لشبابنا بأن مالك بن نبي ليس هو كل شيء. فبعض الأفكار التي طرحها ترتبط بفترة الحرب الباردة ولا يمكنها أن تساير التطورات الراهنة، ولذلك يجب تجاوزها إلى أفكار ومناهج جديدة تتوافق مع سنة التطور والتجدد[2].

إذا كان هذا هو موقف الجماعة من المنتج الفكري المحلي، وهذه هي طريقتها في التعامل معه، فكيف كان تعاملها مع المنتج الفكري الإخواني الوافد والذي تفاعلت معه عديد النخب الإسلامية الجزائرية الأخرى وأسست عليه رؤاها ومنهجياتها في العمل الإسلامي؟

لا بد من الإشارة إلى أن جماعة البناء الحضاري مثل غيرها من الجماعات التي تواجدت على الساحة الدعوية الجزائرية لم تكن بمعزل عما كان يعتمل في الساحة الفكرية الإسلامية، إن على الصعيد الداخلي أو الخارجي. ومثلما تفاعلت الجماعات والنخب الإسلامية على طول خارطة العالم الإسلامي في الفترة الستينية والسبعينية مع طروحات أبي الأعلى المودودي وسيد قطب وغيرهم من أقطاب الفكر الإسلامي العالمي، لم تكن النخب الإسلامية الجزائرية ومنها نخبة جماعة البناء الحضاري بمعزل عن ذلك؛ حيث كان لها نصيبها من التفاعل مع تلك الأطروحات.

لكن إذا كانت نخب عديدة من القيادات الإسلامية الجزائرية قد ولت وجهها شطر تلك الطروحات تستلهم منها إلى حد الاستنساخ والنقل الحرفي دونما مراعاة لمقتضيات نقل الفكرة، أو لخصوصية البيئة الوافدة إليها. فإن نخبة جماعة البناء الحضاري تفاعلت مع تلك الطروحات بنوع من المرونة -وبالخصوص مع بعض مفردات الأطروحة

---

(1) عبد الناصر مختاري، مرجع سابق، العدد 631، الحلقة 05، وأيضا: الطيب برغوث، محورية البعد الثقافي، مرجع سابق، ص 6.

(2) محمد يعقوبي، «حوار مع أنور هدام»، مرجع سابق.

القطبيةكما تجلت في كتابيه «معالم في الطريق» و«في ظلال القرآن» والتي كان لها حضور وهيمنة شبه كلية في ساحة الحركة الإسلامية إبان تلك المرحلة- ولم تتورط في بعض الفهوم الحدية لبعض تلك المفردات. ذلك ما حاول الطيب برغوث إبرازه في تعليقه على كلام لراشد الغنوشي عندما أكد هذا الأخير على أن الحركة الإسلامية في تونس استفادت بشكل كبير من الأطروحة البنابوية، في حين أن الحركة الإسلامية الجزائريةقد تمشرقت أكثر من اللازم.

وقد رد الطيب برغوث أن هذا القول ينطبق في عمومه على المدرسة الإخوانية بشقيها العضوي والفكري (يقصد جماعة الإخوان العالميين، وجماعة الإخوان المحليين في الجزائر) التي استصحبت معها بعض المواقف الإخوانية من مالك بن نبي، وخاصة من اختلافه مع سيد قطب حول مسألة تخلف الأمة. أما حركة البناء الحضاري فهي على حد قول برغوث «تمكنت من الجمع بين الأطروحتين والاستفادة من الخبرتين معا.. فاستفادت كثيرا من التنظير القطبي وذخيرته الفكرية والروحية والتربوية العالية، ومن مجمل الفكر الإخواني المتوازن، وأطّرت ذلك على الصعيد المنهجي بفكر مالك بن نبي الواقعي وتنظيره السنني»[1].

ومن جملة ما رفضته جماعة البناء الحضاري من مقولات وتنظيرات الفكر القطبي مقولة جاهلية المجتمع؛ حيث لم تكن الجماعة ترى هذا الرأي؛ إذ المجتمع في مقاربتها برغم ما فيه من مظاهر الجاهلية يبقى مجتمعا مسلما، وأن الانحرافات الموجودة فيه هي انحرافات سلوكية وليست انحرافات عقدية. كما رفضت الجماعة في وقت مبكر أيضا بعض المفهومات والمفردات الأخرى المتولدة من القاموس القطبي بخاصة، ومن القاموس الحركي الإسلامي المشرقي عامة، والوافدة على المجتمع الجزائري مثل: مفهوم الاستعلاء الإيماني، والولاء والبراء،والمفاصلة والعزلة، والتي أدت إلى تطور رفض التعاطي مع الدولة ومؤسساتها، واعتبارها خصما معاديا للحركة الإسلامية يجب الابتعاد عنه، والعمل على تقويض أركانه وإعادة بنائها.

---

(1) الطيب برغوث، محورية البعد الثقافي في استراتيجية التجديد الحضاري عند مالك بن نبي، مرجع سابق، ص ص 29-31.

فالجماعة كانت ترى أن عملية التغيير لا تتم عبر أبنية ومسارات ودروب موازية للمجتمع، بل تتم من خلال عمليات الاندماج الاجتماعي السلس، والتأثير في المجتمع عبر وسائله وإمكاناته، من خلال النفاذ إلى عمق مؤسساته القائمة وتوجيهيها، وعدم ترك المجال مفتوحا أمام الفئات الانتهازية والمعادية للإسلام للتمكن منها، وبالتالي إطالة عمر هذه الجاهلية التي يتحدث عنها الخطاب القطبي، وإحكام سيطرتها[1].

لكن هذا الفهم وهذه المسلكية في التحرك نالت كثيرا من الانتقاد من بعض خصوم الحركة داخل التيار الإسلامي الجزائري؛ إذ اتهمت الجماعة بضعف وانحراف التصور. بل وصل الحد بالبعض إلى اعتبارها ضربا من ضروب «الماسونية الإسلامية» التي طورتعبر مجموعة من الشبكات استراتيجية تسللية تستهدف الاستيلاء على السلطة[2]، واحتواء المؤسسات الفاعلة والاستيلاء عليها بالنفاذ إليها من الداخل.

وللتدليل على ذلك يضربون المثال بموقف الجماعة من الجبهة الإسلامية للإنقاذ؛ عندما انتقلت (أي جماعة البناء الحضاري) من الدعوة إلى مراجعة قرار تأسيس حزب سياسي في جلسة التأسيس، إلى الاندماج في مؤسسات هذا الحزب بعدما حققه من نصر عريض في الانتخابات البلدية سنة 1990، ثم تبوء مراكز قيادته بعد مؤتمر الوفاء الذي أزاح القيادات المؤسِّسة المحسوبة على التيار السلفي وأحل محلها بعض القيادات المنتمية لجماعة البناء الحضاري.

بقي أن نشير في الأخير إلى أنه بالرغم من حرص جماعة البناء الحضاري على ضبط مصادر التلقي والتكوين، والحرص على التعامل مع الفكر الوافد تعامل اصطفاء وانتقاء، إلا أننا لم نلمس في هذا الصدد إنتاجا فكريا ذا بال يعكس مذهبية الجماعة وتصوراتها وموقفها من بعض الطروحات الفكرية التي تقف منها موقف النقد والرفض. وخلال كامل الفترة

---

(1) الطيب برغوث، المرجع نفسه، ص 107-114؛ وأيضا: الطيب برغوث، (حوار مع الأستاذ) ،جماعة البناء الحضاري حوار في التجربة ومخاضات المستقبل: الحركة الإسلامية تعاني من اهتزاز رؤيتها لفلسفة التغيير والإصلاح .[-en ligne]. [2/2/2006Con sulté le:]. متوفر على: http://www.chihab.net/modules.php?name=News&file=article&sid=1132.

(2) ورد الحديث عن ذلك في المراجع الآتية: جيل كيبل، جهاد، مرجع سابق، ص 485؛ وأيضا: زهرة بن عروس «وآخرون»، الإسلاموية الجزائرية: المأساة الجزائرية، مرجع سابق، ص 54؛ وأيضا: Severine Labat, Les islamistes Algériens, Op. cit, p79.

الممتدة من أواخر الستينيات إلى نهاية السبعينيات لا نكاد نعثر على كتابات أو دراسات تأخذ على عاتقها إبراز تصورات الجماعة اتجاه مختلف القضايا الفكرية أو الحركية المطروحة على الساحة، سوى ما كان من بعض المحاضرات أو الخطابات الشفوية التي لا يمكن بحال أن تفي بالغرض المطلوب، وتعرّف بمذهبية الجماعة وبمنهجيتها في العمل.

بل إن الجماعة كما يؤكد أحد أتباعها كانت تلجأ في الكثير من الأحيان إلى التراث الإخواني لتغطية النقص في مايتلقاه أتباعها من مادة تكوينية، قد تتعارض مع طروحاتها في جزئيات ولكنها تفيد في هذه النقطة أو تلك[1]. وإن حاول بعض قيادييها تبرير هذا «القصور» أو «التقصير» بمبررات عديدة، كالعامل الأمني وطبيعة تلك المرحلة، وما تميزت به من تأميم للكلمة وتأميم وسائط توصيلها، وهيمنة الرأي الواحد والفكر الواحد والحزب الواحد؛ وكذا طبيعة الخلفية العلمية والتقنية للنخبة المؤسسة.

وإن كان هذا (أي الخلفية العلمية) ليس بالعامل الرئيسي أمام عوامل أخرى لها صلة بضيق مجال الكتابة نظير الاهتمام بالمستجد اليومي وبشؤون الدعوة، وقلة التفرغ للكتابة والتأليف؛ ولها صلة أكبر بطبيعة الشخصية المغاربية والجزائرية بالخصوص من حيث تفريطها وقلة ميلها للكتابة[2]. حيث يذكر هؤلاء أن البعض من نخب التيار الحضاري الفكرية والعضوية كانت تتوفر على جانب كبير من التكوين الموسوعي ولكنها كانت تفضل المحاضرة والمناظرة والكلمة المسموعة والتحرك الميداني على الكتابة والتأليف مثلما هي حال رشيد بن عيسى كواحد من نخبة تلك المرحلة. كما يبرّر هؤلاء هذا النقص في الكلمة المكتوبة المعرّفة بمذهبية الجماعة وبنظريتها في العمل إلىطبيعة هموم تلك المرحلة؛ حيث كانت الأولوية متوجهة في البداية إلى العمل لأجل المحافظة على هوية المجتمع بالمحافظة على هوية الطلبة الجامعيين كطليعة كانت الجماعة توليها أهميتها القصوى. لذلك لم يكن من اهتمامات النخبة المؤسسة -كما يقول الطيب برغوث- التنظير لواقع غير موجود، فالأولوية في البداية كانت متوجهة إلى الكيفية التي نجذب بها الطلبة إلى

---

(1) عبد الناصر مختاري، مرجع سابق، العدد 631، الحلقة 05.

(2) أشرنا لجملة هذه الاعتبارات وغيرها في مقدمة هذه الدراسة ولمزيد التوسع يمكن العودة إليها.

الصلاة؛ إذ غالبيتهم لم تكن تصلي، وإلى الكيفية التي نعمق بها إلتزامهم بالإسلام؛ حيث كان للتيارات الفكرية الغربية وللتيارات الانحلالية حضور كبير على مستوى الجامعة، وإلى خلق مساحات للتواجد والنشاط (فتح مساجد ومصليات)... وتنظير يتصدى لمثل هذه الموضوعات متوفر وموجود، وبالتالي فإن كل الأسئلة المطروحة في هذه المرحلة كانت لها إجابات. لذلك فإن الحركة برأيه انطلقت من الواقع وتطور عملها التنظيري بحسب مستجداته، حتى إذا تطور واقع الدعوة والعمل وبرزت موضوعات جديدة أصبح الأمر ملحا ليتطور معها العمل التنظيري[1].

لكن مهما يكن الأمر فإن كمية ما أنتجته الجماعة من مادة أيديولوجية في هذه المرحلة، وما قدمته للمكتبة الجزائرية في ميدان الفكر والدعوة والحركة، وقد كانت حريصة جدا على تعميق تواصلها بالخبرة المحلية السابقة عليها في ميدان الدعوة من خلال استئناف إثراء الساحة بالمنتج الفكري والدعوي كما فعلته سابقتها جمعية العلماء -إذا ما استثنينا كتابات وإسهامات منظر الجماعة الطيب برغوث التي انطلقت في بداية الثمانينيات لتغطية هذا النقص- يعد قليلا جدا أمام ما تطرحه من أفكار كبرى، وما ترمي إلى تحقيقه من أهداف، أقلها إغناء المنطقة بالأفكار والتجارب والخبرات، والإسهام في رفد جهد الدعوة الإسلامية بما ينتجه أبناء المنطقة لا بما يستوردونه من هنا أو هناك.

الحركات ذات النفَس الإخواني، أو الإخوان العالميون والإخوان المحليون

مثلما أشرنا في العناصر السابقة من هذا الفصل فإن الحركة الإسلامية التي بدت في انطلاقتها الأولى أقرب إلى التوحد ستعرف تحت ضغط عديد الأسباب والمسوغات بدايات تشققها وانقسامها؛ إذ ما كاد عقد السبعينيات يحل حتى بدأنا نلحظ إرهاصات تشكل حركات واتجاهات جديدة ستميز الساحة الدعوية الجزائرية منذ تلك الفترة إلى يومنا هذا. وقبل الحديث عن الإخوان العالميين أو المحليين يحسن بنا التعرض إلى تاريخ العلاقة بالفكرة الإخوانية في الجزائر قبل هذه المرحلة.

---

(1) الطيب برغوث، مقابلة سابقة؛ وأيضا: مصطفى براهمي، مقابلة سابقة.

2 .1- علاقة الإخوان بالمغرب العربي والجزائر:

مثلما استلهمت الحركة الإصلاحية -في منطقة المغرب العربي ككل وفي الجزائر على وجه التحديد- في عشرينيات القرن الماضي بعض أفكار السلفية النهضوية؛ أي أفكار مدرسة الأفغاني وعبده ورشيد رضا، ستستلهم نخبة من الفعاليات الإسلامية المغاربية والجزائرية خلال الفترة السبعينية بعض الأفكار الآتية هي الأخرى من المشرق. فحركة التثاقف والاحتكاك الفكري بين المشرق والمغرب الإسلاميين كانتا دائما من بين أهم المؤثرات التي حققت التواصل بين شطري العالم الإسلامي، وقد كان لها في هذه المرة أيضا دورها الكبير في ترسيخ فكرة جديدة كانت نواتها قد نشأت في مصر سنة 1928 على يد الشيخ حسن البنا.

إنها الفكرة الإخوانية التي انتشرت منذ مطلع الأربعينيات والخمسينيات في العديد من الدول العربية كالأردن وفلسطين وسوريا والعراق، فكيف استطاعت هذه الفكرة الوصول إلى منطقة المغرب العربي ككل وإلى الجزائر تحديدا؟

بداية ينبغي التنبيه إلى أن الفكرة الإخوانية مارست تأثيرا ما على بعض عناصر النخبة المغاربية التقليدية في مرحلة سابقة على الاستقلال قبل أن تتوطن نهائيا على يد شطر من النخبة الإسلامية الشابة في سبعينيات وثمانينيات القرن الماضي نتيجة الاحتكاك المباشر معها عبر جموع المتعاونين المصريين الذين قدموا للجزائر أو للمغرب في إطار عملية التعاون التعليمي والثقافي.

إنه قبل أن يحمل هذه الفكرة ويبشر بها محفوظ نحناح أو شرفي الرفاعي أو عبد الله جاب الله في الجزائر، أو راشد الغنوشي وعبد الفتاح مورو في تونس إبان مرحلة السبعينيات والثمانينيات كانت بعض عناصر النخبة التقليدية المغاربية (جزائرية وتونسية ومغربية) قد احتكت بالتجربة والفكرة الإخوانية مباشرة، وفي موطن نشأتها الأصلي، ومع زعاماتها وقياداتها الفكرية والتنظيمية الأولى أمثال حسن البنا وسيد قطب وسعيد رمضان وحسن الهضيبي وغيرهم.

لقد عقد زعماء الحركة الوطنية المغاربية الذين رحل كثير منهم إلى مصر واستقروا بها للتعريف بقضيتهم وتعزيز جبهة الكفاح ضد الاستعمار الفرنسي أمثال علال الفاسي والأمير عبدالكريم الخطابي زعيم ثورة الريف بالمغرب، ومحي الدين القليبي والرشيد إدريس من تونس، والشيخ إبراهيم أطفيش والشاذلي المكي والفضيل الورتيلاني من الجزائر، عقد واصلات وثيقة مع حركة الإخوان المسلمين؛ حيث احتكت هذه القيادات السياسية والفكرية في القاهرة بمجمل القيادات والفعاليات السياسية والفكرية المصرية وعلى رأسها مرشد الإخوان حسن البنا. وقد تعمقت هذه الصلات نتيجة ما وفرته هذه الحركة من دعم سياسي، ومن تبني لقضية المغرب العربي وحركاته التحررية، ومن احتضانها لهؤلاء الزعماء.

دأب حسن البنا على دعم الكفاح المغاربي ضد الاستعمار الفرنسي فكانت مقالاته تتصدر الصحف الإخوانية للتعريف بالقضية والتنديد بالسياسة الاستعمارية الفرنسية في المنطقة، وكذا تشجيع المغاربة على الجهاد. كما كان شديد الحرص على حضور النشاطات والفعاليات التي تنظمها بمكتب المغرب العربي الأحزاب المغاربية المقيمة بالقاهرة. وكان المقر العام للإخوان المسلمين فضاء احتضن في عديد المرات اجتماعات القيادات المغاربية. وواظبت القيادات الإخوانية اللاحقة على نفس هذا المنوال، فعندما استقر البشير الإبراهيمي بالقاهرة وتأسس مكتب جمعية العلماء كان سيد قطب وسعيد رمضان -ومعهما نخبة من العلماء والكتاب والقيادات الإخوانية- مواضبين على حضور الندوة التي كانت تنظم أسبوعيا بمقر جمعية العلماء الجزائريين. كما ربطت سيد قطب علاقات قوية بالشيخين الورتيلاني والبشير الإبراهيمي الذي التحق بمكتب الجمعية سنة 1952 وقد شاركوا سويا في العديد من الفعاليات الثقافية والسياسية ومنها المؤتمر الإسلامي بالقدس سنة 1953.

ولم تقتصر العلاقة برجالات الإخوان وأفكارهم على محيط القاهرة، بل تعرف القرّاء الجزائريون على الكتابات الإخوانية عبر صحافة الجمعية؛ حيث كتب سيد قطب مجموعة من المقالات في «جريدة البصائر» تدعيما لنشاطها الإصلاحي وتعزيزا للصحافة العربية في الجزائر؛ كما قامت شبيبة العلماء بترجمة بعض هذه المقالات ونشرتها في جريدة الجمعية الناطقة بالفرنسية «Le jeune Musulman». وكانت صحافة العلماء

تنقل بعض المقالات من جريدة «الدعوة» وجريدة «الإخوان المسلمون» التي يشرف عليها سيد قطب وتنشرها في أعدادها، والشيء نفسه فعلته صحف جزائرية أخرى. وسمحت بعض المقالات المنشورة في صحافة الجمعية من تعرف القراء إلى مرشد الإخوان وإلى بعض أفكار مدرسته؛ حيث نشر مالك بن نبي مقالا عن البنا عبّر فيه عن إعجابه بشخصيته وبحركته، وكتب عنه أحمد سحنون مقالا آخر في البصائر أشاد فيه بدوره الكبير في العالم الإسلامي ومحاربته للاستعمار[1].

لكن هل يتيح لنا كل ذلك أن نتحدث عن علاقة أوسع تتجاوز حدود ما يمكن أن نسميه التعارف أو التماس الثقافي إلى حصول نوع من التأثر الفكري ثم الحركي والتنظيمي؟ ذلك ما يمكن أن نفهمه من تصريح حسن البنا نفسه؛ حيث لم يتوان في الذكرى العشرين (1948) لتأسيس حركة الإخوان المسلمين من التأكيد على أن لحركة الإخوان المسلمين أصدقاء وأنصارا في بلاد المغرب[2]. فهل يتجاوز مفهوم النصرة والصداقة هنا معناه الظاهر الذي يعبر عن محض علاقة تدعمها روابط اللغة والدين والتاريخ والمصير المشترك؟ أم أن النصرة هنا تكتسي دلالات أخرى؟

إن حسن البنا ورغم أنه لم يسمي هؤلاء «الأنصار» إلا أن مسار بعض الشخصيات يمكن أن يجيبنا عن هذا السؤال. تلك هي حالة الشيخ محي الدين القليبي الأمين العام السابق للحزب الحر الدستوري -القديم- في تونس الذي حمل الدعوة الإخوانية بعد عودته من مصر؛ حيث أسس «حركة البعث الإسلامي بالمغرب الإسلامي» سنة 1947 كنواة حركية تستلهم المنهج الإخواني متخذة من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر،وإلقاء المواعظ والدروس المسجدية،وتكوين الفروع في مختلف البلاد التونسية مسلكا في العمل والحركة[3]. وتلك هي حالة شخصية مرموقة في جمعية العلماء المسلمين الجزائريين

---

(1) أنظر: مولود عويمر، «الإمام البنا وحركات التحرر المغاربية»، الكويت: مجلة المجتمع، العدد 1490(2003/02/23)، ص ص 42-44، ولنفس الكاتب«سيد قطب وكفاح المغرب العربي». الكويت: مجلة المجتمع، العدد:1465 (2003/02/23) وأيضا: حوار مع عبد الرحمن سعيدي، «التيار الإخواني في الجزائر بدأ مع الشيخ محفوظ نحناح» في: جريدة الخبر الأسبوعي: السنة الخامسة. العدد:374(من 2006/04/29 إلى2006/05/05).

(2) مولود عويمر، "الإمام البنا وحركات التحرر المغاربية"، مرجع سابق، ص 42.

(3) عبد اللطيف الهرماسي، الحركة الإسلامية في تونس، مرجع سابق، ص ص 29-30.

هي شخصية الفضيل الورتيلاني.

2 .2- الفضيل الورتيلاني والعلاقة بالإخوان المسلمين:

استقر فضيل الورتيلاني بمصر بعد أن أرسله الشيخ ابن باديس مبعوثا خاصا لجمعية العلماء ومنشطا لعملها الدعوي في فرنسا سنة 1936، ثم ممثلا لجمعية العلماء في المشرق سنة 1938.

ومنذ نزوله بمصر تعرّف الورتيلاني إلى الشيخ البنا ولازمه ثم أصبح عضوا في حركة الإخوان المسلمين، وبهذا يكون الورتيلاني مثلما يقول توفيق الشاوي «أول المناضلين الجزائريين الذين وصلوا إلى مصر للدعوة لقضية بلادهم قبل الحرب العالمية الثانية، وكان أول من تعاون مع الإخوان المسلمين من رجال الكفاح الوطني في شمال إفريقيا، وأول من انضم إلى جماعة الإخوان حتى أصبح واحدا منهم... أوفدته جمعية العلماء... إلى مصر لإقامة علاقات وثيقة بالحركات الإسلامية فيها، وفي مقدمتها الإخوان المسلمون، وأصبح واحدا منهم، ووجد في هذه الحركة مجالا واسعا للعمل سواء لقضية بلاده أو غيرها من قضايا العالم الإسلامي، وأصبح عضوا في قسم الاتصال بالعالم الإسلامي» [*] [1].

وخلال الفترة التي مكث فيها الورتيلاني بمصر أصبح من أكثر نشطاء الحركة بقسم الاتصال. ويبدو أن البنا أدرك بحسه التنظيمي ما يتوفر عليه الورتيلاني من فعالية وخبرة في هذا الميدان فقد تمكن خلال السنوات الثلاث التي مكثها في فرنسا من غرس نشاط الجمعية بين المهاجرين الجزائريين حتى أقلق ذلك سياسيي نجم شمال إفريقيا. ونظرا لعلاقته القوية مع حسن البنا؛ إذ أصبح من مقربيه ومحلا لثقته، ونظرا لما كان يتوفر عليه الورتيلاني من التكوين الديني فقد كان البناي ستخلفه أحيانا في درس «الثلاثاء»

(*) توفيق الشاوي،مذكرات نصف قرن من العمل الإسلامي 1945-1995، مرجع سابق، ص 23.

(1) أسس البنا قسم الاتصال بالعالم الإسلامي وكانت وظيفته إنشاء فروع للحركة خارج مصر والتواصل مع الشخصيات والتيارات القريبة من أفكار جماعته.وعبر هذا القسم تم الاتصال بالطلاب المسلمين الذين كانوا يدرسون بمصر، وانضم من خلاله عدد منهم وصاروا بعد رجوعهم لبلدانهم قيادات بارزة وضعت نواة تنظيمات الإخوان في بلدانها. حيث فروع للإخوان في سوريا ثم الأردن ثم السودان، كما افتتحت تنظيمات أخرى في أندونيسيا والصومال واليمن وأفغانستان. أنظر: حسام تمام، «التنظيم الدولي للإخوان..الوعد والمسيرة والمآل»، (en ligne)، 2009Consulté le/08/12 :، متوفر على الموقع:
http://www.islamismscope.com/index.php?art/id:16>.

حين يكون غائباً عن القاهرة[1]، وكلفه في عديد المرات بالإشراف على فتح بعض شعب وفروع الجماعة في مصر. وإلى جانب نشاطه بقسم الاتصال كان للورتيلاني نشاط كبير في حقل الدعوة والسياسة في مصر؛ حيث أسس بمعية الشيخ محمد لخضر حسين جمعية الهداية وكان أمينها العام ومحرر مجلتها. لكن استقراره بالمشرق وتورطه في بعض القضايا السياسية وعلى رأسها القضية اليمنية (ثورة سنة 1948) وما صدر في حقه من حكم بالإعدام، جعله يقضي كل تلك الفترة متخفيا إلى حين وفاته بتركيا سنة 1959. ولم يتح له العودة إلى الجزائر منذ غادرها إلى مصرليستثمر تجربته الدعوية والتنظيمية مع الإخوان مثلما فعل محي الدين القليبي الذي حاول نقل التجربة الإخوانية إلى تونس.

لكننا بالرغم من ذلك نتساءل هل كان للفضيل الورتيلاني نشاط في أوساط الطلبة الجزائريين المبتعثين من طرف جمعية العلماء للدراسة في الفترة التي كان منخرطا فيها مع حركة الإخوان وناشطا معهم؟ بمعنى هل ربط صلة وصل بين جموع طلبة الجمعية وخلايا الإخوان المسلمين وهيئاتهم وتنظيماتهم الجمعوية؟ وهل كان انخراطه في هذه الحركة لأنه تقاسم معها أطروحتها الفكرية والتغييرية وهو المتخرج من المدرسة الإصلاحية الباديسية بما لها من استقلالية تنظيمية وخط فكري واضح؟ أم أنه وجد في حركة الإخوان إطارا تنظيميا أمثل يتيح له القيام من خلاله (أي من خلال إطار حركة الإخوان بما تمتلكه من سلطان تنظيمي وجمعوي وإعلامي وعلائقي ونفوذ سياسي...) بواجبه في التعريف بقضية بلده المستعمركمبتعث من هيئة هو مسؤول أمامها (أي جمعية العلماء)؟

كل هذه الأسئلة لا نمتلك عليها إجابة، وربما يكشف الحفر التاريخي عن جهود للورتيلاني في هذا الاتجاه؛ أي في اتجاه التعريف والتوظيف والاستفادة من التجربة الإخوانية. غير أنه بصرف النظر عن ما سبق، وبصرف النظر عن الرأي الذي يقول بأنه كان لبعض المناضلين الجزائريين محاولات لخلق خلايا للإخوان المسلمين بالجزائر قبل اندلاع ثورة نوفمبر بفترة طويلة[2]، بصرف النظر عن مدى صحة هذا الرأي أو عدمه

---

(1) مولود عويمر، «المصلح الجزائري الفضيل الورتلاني1906-1959»، الكويت: مجلة المجتمع، العدد 1410(2000/25/07).

(2) ورد هذا الرأي في كتاب: مسعود بوجنون، الحركة الإسلامية في الجزائرسنوات المجد والشؤم، مرجع سابق، ص 36.وقد نقل هذه الإفادة عن حوار أجراه مع المختار عنيبة العضو في جمعية القيم والمدير المتصرف في مجلتها التهذيب الإسلامي.

فإنه لم يثبت -في حدود علمنا واطلاعنا- أنه انتشر للإخوان المسلمين في الجزائر فكرة (نقصد هنا الانتشار الذي يتجاوز حدود التعرف إلى التعارف والتأثر)، أو انتظم لهم فيها عمل أو تنظيم قبل مجيء عقد السبعينيات، سوى ما كان من تعاطف سجلته نخبة جمعية القيم سنة 1966 مع قضية سيد قطب، واحتجاجها حول صدور قرار إعدامه، وهو تعاطف مبرّأ من الانتماءات التنظيمية أو العلائق العضوية كما حاولنا التدليل عليه في غير هذا الموضع(*)؛ إضافة إلى ما سجله بعض العلماء الجزائريين من احتجاج حول القضية نفسها كما هو حال الشيخين عمر العرباوي ومصباح الحويذق.

إن توطين الفكرة الإخوانية في الجزائر ستنهض به نخبة جديدة من الشباب المتعلم، ومن طلبة الجامعات على وجه التحديد عندما تدخل هذه الأخيرة (أي الجزائر) عقدها السبعيني.

جماعة الشرق الإسلامية، أو جماعة جاب الله، أو الإخوان المحليون

نظرا لأن الحركة الإسلامية الجزائرية الناشئة لم تولد بمعزل عما كان يعتمل في الفضاء العربي الإسلامي في تلك المرحلة من زخم فكري وحركي ميّزه الانتشار الواسع لأفكار أبي الأعلى المودودي، وسيد قطب وغيرهما من الكتّاب الإسلاميين، وبخاصة كتّاب مدرسة الإخوان المسلمين، فإن بعض رواد هذه الحركة (أي الجزائرية) قد تأثر بما وفد على الجزائر من تيارات فكرية وحركية مشرقية، وهو ما أدى -مثلما ذكرنا- إلى بروز عديد المجموعات الحركية والتنظيمية التي ولدت متأثرة بهذه الأفكار الوافدة على المجتمع الجزائري.

فبفعل الاحتكاك بأفكار تيارات وتنظيمات حركية إسلامية كثيرة كان قد حملها معهم المتعاونون المشارقة (المصريون والسوريون والعراقيون...) المستقدمون في إطار عملية التعاون الثقافي والتعليمي، بدأت أفكار المدرسة الإخوانية -بطبعاتها المختلفة المصرية والسورية- تنتشر وتتوطن في الجزائر(**)، وهو ما انعكس بعد ذلك في مستوى التشكيلة

(*) أنظر تفصيل ذلك في المبحث الذي عقدناه لجمعية القيم من هذا الفصل.

(**) ينبغي أن ننبه هنا إلى أن وفود الفكرة الإخوانية إلى الجزائر تم عبر طرق أخرى من طرق الاحتكاك والاتصال الثقافي

الفكرية والتظيمية للحركة الإسلامية الجزائرية الناشئة، وأسهم في استقطابها وتوزعها بين تنظيمات وجماعات متباينة.

من بواكير هذه الجماعات الإسلامية الناشئة، وأكثرها نشاطا واستقطابا للفعاليات والنخب الإسلامية في تلك المرحلة، جماعة سرية ولدت في مدينة قسنطينة، ثم امتدت فيما بعد تحت زخم نشاط أتباعها إلى كامل منطقة الشرق الجزائري وحققت فيه انغراسها، ثم توسعت إلى منطقة الوسط والغرب والجنوب ولكن بحضور أقل كثافة. إنها الجماعة التي أصبحت تسمى لاحقا بـ«جماعة الشرق» أو «جماعة جاب الله» أو «الجماعة الإسلامية»، ثم أخذت اسمها النهائي بعد خروجها من مرحلة السرية إلى العلنية في فترة التعددية الحزبية والانفتاح السياسي، عندما اختارت قيادتها التحول إلى حزب سياسي تحت مسمى«حركة النهضة الإسلامية». فكان قرار تحويلها حزبا سياسيا مثلما يقول رئيسها قرارا كاشفا وليس منشئا، أرّخ للحظة تمفصل هامة في تاريخ عمل الحركة، وانتقاله من مرحلته السرية إلى مرحلته العلنية[1].

لكن الأسئلة التي نطرحها هنا هي: ما هي الملابسات والظروف التاريخية التي ولدت فيها هذه الحركة؟ متى تأسست فعليا؟ من هم أهم روادها المؤسسون؟ بمن من الأفكار تأثروا؟

بداية ينبغي أن نعيد التنبيه إلى أن الإجابة على هذه الأسئلة-وغيرها- تكتنفها عديد الصعوبات، فهذه الحركة رغم أنها تحولت إلى حزب سياسي علني يمارس نشاطه في حدود قوانين ونظام الجمهورية منذ ما يقارب العقدين من الزمن[2] إلا أننا لم نسمع أو نقرأ

كالبعثات العلمية، وعن طريق الكتاب. فقد كان الكتاب الإخواني في تلك المرحلة متوفرا بالجزائر، وحتى كتابات سيد قطب التي يعد بعضها اليوم ممنوعا (معالم في الطريق مثلا) كانت تباع بشكل عادي في المكتبات الجزائرية طيلة عقد السبعينيات دون أن يعترض على ذلك أحد، وهذا ما أكده لنا بعض المستجوبين.

(1) حركة النهضة الإسلامية. المؤتمر التأسيسي: معالم على طريق مسيرة الحركة 1990-1994، نادي الصنوبر،7-9 سبتمبر 1994، ص 34.

(2) تأسست حركة النهضة الإسلامية في شهر سبتمبر1990 بعد فشل مساعي توحيد العمل السياسي الإسلامي أو العمل المشترك داخل إطار الجبهة الإسلامية للإنقاذ. وكانت الجماعة قد ظهرتقبلها إلى العلنبتأسيسها لواجهة جمعوية بعد صدور قانون الجمعيات سنة1987 هي«جمعية النهضة للإصلاح الثقافي والاجتماعي» برئاسة لعلاوي بلمخي، والرئاسة الشرفية للشيخ عبد الله جاب الله. أنظر: عبد الوهاب دربال، الديمقراطية بين الادعاء والممارسة: تجربة حركة النهضة، ط1 (الجزائر: دار قرطبة،

شهادات أو كتابات تعيد تصوير تاريخ هذه الحركة في مراحل ولادتها وتشكلها الأولى عندما كانت حركة تنشط في أجواء التخفي والسرية. وهو ما يضعها مثل غيرها من الحركات والجماعات الإسلامية في الجزائر في الخانة نفسها؛ إذ إنها تشترك معهم في جذر إشكالي واحد يعترض أي باحث يحفر حول الأصول التاريخية لهذه الحركات، فتاريخها لا يزال يكتنفه جانب كبير من الغموض، ومعظم التعبيرات والمعلومات التاريخية لا تتجاوز في كثير من الأحيان عتبة المتداول الشفهي.

ومثلما يتحدث بعض علماء الاجتماع عن ما يسمونه «ميتافيزيقا علم الاجتماع» (كالبحث في أصل اللغات أو نشأة الأديان أو الدولة أو غيرها من النظم الاجتماعية) فإنه يمكننا أن نتحدث فيما يخص حركة البناء الحضاري وحركة النهضة أو عموم الحركة الإسلامية الجزائرية عن ما يمكن أن نسميه هنا «ميتافيزيقا الحركة الإسلامية الجزائرية»؛ حيث تتعدد الرؤى، وتتضارب المعلومات التاريخية المتاحة من هذا المتداول الشفهي، وبخاصة حول القضايا المتعلقة بمراحل النشأة والتأسيس، والمراحل السابقة عليها عندما كانت هذه الحركات محض دعوات عامة تمتاز بالعفوية والتلقائية وتفتقد لعناصر التنظيم. ذلك ما ينطبق على «جماعة الشرق» كأشد ما يكون الانطباق، حتى وإن برزت بعض الشهادات المكتوبة من الشخصية الأكثر شهرة فيها، ألا وهي شخصية مرشد الحركة ورأس هرمها التنظيمي.

3 .1- في ظروف النشأة والتأسيس والروايات المتضاربة:

في كلمته الافتتاحية أمام المؤتمر التأسيسي لحركة النهضة الإسلامية سنة 1995 قدم الشيخ عبدالله جاب الله -باعتباره رئيسا للحركة، وظل على رأسها منذ البدايات الأولى للعمل السري منتصف السبعينيات إلى حين إعلانها حزبا سياسيا- عرضا ملخصا حول ظروف التأسيس وبعض أسماء النخبة المؤسسة قائلا»... كان الشعب يعيش انتكاسة كبيرة في ميدان الدين والقيم الأخلاقية، وكان عدوان السلطة ومنظماتها الجماهيرية على دين الأمة وأخلاقها وعلى موروثها الحضاري والثقافي، وعلى حقوق الأفراد وحرياتهم الفردية والجماعية... وأمام هذه النتائج الخطيرة.. تساءلنا ونحن ثلة من الشباب الجامعي لا يتجاوز

2007)، ص 25 وما بعدها.

عددنا أصابع اليد الواحدة ما هو الواجب؟ وكيف السبيل إلى درء هذه المفاسد أو التقليل منها؟... وبعد جلسات كثيرة في غرف الحي الجامعي 1971/11/08 وغرف نحاس نبيل، وقاعات جامعة قسنطينة ومدرجاتها تقرر... أن ننظم أنفسنا، وكان ذلك في شهر ديسمبر من سنة 1974 في مسجد أحمد باي بقسنطينة بعد صلاة العصر بحضور الإخوة حسين مشومة، وعبدالقادر بوخمخم وكمال بزاز... وقد تبعه بعد ذلك عمل شاق... تجلت آثاره في تأسيس العمل الإسلامي المنظم في كل جامعات ومدن الشرق الجزائري، وفي بعض جامعات ومدن الوسط الجزائري وفي مدن الجنوب الشرقي وبعض مدن الغرب الجزائري... وقد أخذ سيرنا طابع السرية الكاملة في كل مرحلة التأسيس التي دامت ستة عشر عاما ونيفا»[1].

لكن هذه الرواية التي يقدمها الشيخ جاب الله عن مرحلة التأسيس -وهي للإشارة الرواية الأكثر شيوعا في الأدبيات المتداولة بين كثير من أتباع الحركة، وكذلك في كل البحوث والدراسات المنجزة حولها (على الأقل تلك التي اطلعنا عليها)- باتت اليوم تلقى كثيرا من النقد والاعتراض من بعض الفعاليات الإسلامية من داخل التنظيم نفسه. اعتراض يدور حول مسألتين أساسيتين: تتعلق أولاهما بتاريخ التأسيس، وتتعلق الثانية بالرواد المؤسسين.

إن هناك من يشكك في صدقية رواية رئيس الحركة ويعتبر أن تأسيسها سابق على هذا التاريخ، وأن هذا التأسيس تم بمبادرة وريادة فاعلين آخرين يعد الشيخ عبدالله جاب الله واحدا منهم، وليس رائدهم، أو على رأسهم كما يحاول هو دائما التأكيد على ذلك في أحاديثه وتصريحاته.

ذلك ما يذهب إليهالحبيب آدمي[*]، ففي سؤال وجه له حول أسبقية الشيخ جاب الله في تأسيس حركة النهضة أجاب قائلا «الحقيقة أن الذي أسس حركة النهضة كما تدل على ذلك شهادات الأحياء والمتوفين هم مجموعة من الإخوان على رأسهم الشيخ حسين مشومة... ومن بينهم عبدالله جاب الله، لكن أؤكد أن الذي كان على رأسهم هو الشيخ حسين مشومة»[2].

---

(1) من كلمة الشيخ جاب الله في المؤتمر التأسيسي معالم على طريق مسيرة الحركة 1990-1994، ص ص 4-6.

(*) أنظر بيوغرافيا مختصرة عنه في ملحق مسرد أعلام الحركة الإسلامية في الجزائر.

(2) حوار مع لحبيب آدمي، سبق ذكره.

ومن جهته يؤكد عبدالوهاب دربال ما ذهب إليه زميله في الحركة من أن الصحيح هو «أن بذرة التنظيم فيما عرف لاحقا بالنهضة بدأ قبل سنة 1974... و أن سعد قطاف جاب الله قد ألحق بهذه الجماعة ولم يكن مؤسسا لها، ذلك أنه لم يلتحق بالجامعة إلا في السنة الدراسية الموالية»[1].

على أنه يعترف بأن تاريخ تأسيس الحركة لا يزال يطرح إشكالا إلى اليوم، ولا يزال -برأيه- يخضع للمزايدة والتغليط والاتهامات. ويرجع دربال هذا الوضع إلى طبيعة السرية التي ميزت العمل عند انطلاقته الأولى. لكنه يعود في مكان آخر ويرجع أن ولادة التنظيم بمعناه الدقيق؛ أي كهيكلة ومبادئ ووسائل وأهداف محددة لم يشرع في وضع آلياته المضبوطة إلا في السداسي الثاني من سنة 1976 وليس قبل ذلك. وقبل هذا التاريخ كانت جهود الإسلاميين الذين سيضطلعون بعملية تأسيس هذا التنظيم تدخل-برأيه- في سياق ما يمكن أن نسميه بالعمل الدعوي والتعبوي العام بين صفوف الطلبة داخل الحرم الجامعي بقسنطينة، وفي الأحياء الجامعية المتواجدة على مستوى المدينة (حي نحاس نبيل، وحي 1971/11/08)[2].

أما مراد زعيمي[*] فيؤكد على أسبقية تأسيس التنظيم على التاريخ الذي حدده عبدالله جاب الله؛ أي شتاء 1974، مؤكدا على أن الشيخ جاب الله يتحدث عن مبادراته الخاصة في هذا الاتجاه، أو تحديدا عن شخصه، بينما تعود الإرهاصات الأولى التي دفعت باتجاه تأسيس تنظيم ما أصبح يعرف فيما بعد بـ«جماعة الشرق» إذا أخذنا بعين الاعتبار جهود فعاليات إسلامية أخرى إلى بداية السبعينيات، وتحديدا بدءا من سنة 1972[3]. غير أننا نستبعد أن يكون تأسيس التنظيم قد تم في هذه المرحلة الباكرة مثلما حاول تأكيده مراد زعيمي رغم أنه يعد من نخبة الصف الأول في هذه الحركة، لاعتبارات كثيرة منها: أن الحديث عن تنظيم بالمعنى الذي تحيل إليه دلالات الكلمة -بما هو وعي بالذات، وشعور

---

(1) عبد الوهاب دربال، مرجع سابق، ص 22.

(2) المرجع نفسه، ص 19، وص 24.

(*) نظر بيوغرافيا مختصرة عنه في ملحق مسرد أعلام الحركة الإسلامية في الجزائر، 461.

(3) مقابلة مع الأستاذ الدكتور مراد زعيمي أجريت يوم 22 جوان 2009 بجامعة منتوري-قسنطينة

بالهوية، وتراتبية في المهام (قيادة وأتباع) وعضوية وانتظام- مستبعد في هذه الفترة، فما يتحدث عنه قد يندرج ضمن الجهود العفوية والتلقائية للدعوةلبعض الرموز الذين تحولوا لاحقا إلى قيادات في التنظيم الذي جرى تشكيله، لذلك عندما يُصار للحديث عن الأصول التاريخية للحركة يُلتَفَتُ لتلك الجهود التي باشرها هؤلاء، وهي جهود لا ترتقي لمستوى العمل المنظم والمهيكل، لأن التنظيم في كل حركة اجتماعية ناشئة هو عنصر لاحق وليس سابقا. وإذا كانت أسس التنظيم قد وضعت سنة 1972، فمتى إذاً ولدت الجهود العفوية التي هي شرط لكل تراكم كمي يحيل فيما بعد إلى تراكم كيفي، ويؤدي في الأخير إلى ولادة ما نسميه التنظيم؟ خاصة إذا علمنا أن الجامعة التي احتضنت هذه الجهود لم تفتح أبوابها إلا قبل سنة من هذا التاريخ.

إن الحركة الإسلامية الجزائرية ككل لم تزل في هذه الفترة في مرحلة طفولتها، تتلمس طريقها نحو النضج والتبلور، ومحاولة إثبات الذات، وهو ما لم يحصل لها إلا في فترة لاحقة. في هذا الصدد يمكن أن نتحدث-في مستوى جامعة قسنطينة- عن جهود بعض الرواد الفاعلين أمثال حسن كاتب وحسين مشومة وخالد (س) ومحمد (ب)[1] الذين أسهموا -مع آخرين- في تأسيس مسجد الطلبة بالجامعة سنة 1972، وكانوا يعقدون فيه الندوات الأسبوعية، ويضطلعون بالتدريس والخطابة، وتنظيم معرض الكتاب الإسلامي، وتوعية الطلاب. والذين سيتأثر بعضهم في مرحلة قريبة من هذا التاريخ بموجة الفكر الإخواني، ويقتنعوا في الأخير بضرورة الانتقال بالعمل نحو أفق التنظيم خاصة بعدما بدا من استقطاب بينهم وبين نخبة أخرى من زملائهم من رواد مسجد الطلبة بمناسبة معرض الكتاب الإسلامي الثاني المنظم بجامعة قسنطينة، والذين تبيّن جليا أنهم مرتبطون بجماعة مسجد الجامعة المركزية بالعاصمة[2].

الاعتبار الثاني الذي يؤكد أن تنظيم ما أصبح يعرف بـ«جماعة الشرق الإسلامية»لم يولد كتنظيم مهيكل وواضح إلا في وقت لاحق بعد سنة 1972 هو ما صرح لنا به حسن كاتب

(1) هوية الشخصين كاملة جرى حجبها بطلب من حسن كاتب. لذلك اكتفينا بذكر اسميهما والحرف الأول من لقبيهما. أما حسين مشومة فانظر بيوغرافيا مختصرة عنه في ملحق مسرد أعلام الحركة الإسلامية في الجزائر، ص 461.

(2) مقابلة مع حسن كاتب.

الذي يعده البعض أحد الفاعلين الأوائل في هذا الصدد[*]؛ حيث يؤكد بأن التأسيس الفعلي للتنظيم بدأ في سنة 1975 قبل فترة قليلة من سفره لاستكمال دراساته العليا بالقاهرة، وفي هذا يقول «بدأت الفكرة بين حسن كاتب ومحمد (ب)، وهذا الأخير هو الذي أقنع حسين مشومة. قبل الذهاب للقاهرة؛ حيث كنت قد تحصلت أنا ومحمد (ب) على منحة لاستكمال دراساتنا العليا هناك، كانت لنا صلة قوية بأستاذ سوري اسمه «هاشم شعبان»[**]، كان يدرّس الرياضيات في مدينة قسنطينة بثانوية ابن باديس، وفي الوقت نفسه يضطلع بتدريس ساعات إضافية بالجامعة في التخصص نفسه. ولأنه كان كثير التردد على مسجد الطلبة بالجامعة فقد تعرفنا عليه، وأصبح بعدها يشاركنا في تقديم عديد الموضوعات في الندوات الفكرية التي ننظمها في ذات المسجد. كان هذا الأستاذ من إخوان سوريا، وقد لفت انتباه الطلبة بأنه متأثر شديد التأثر بشخص وكتابات سيد قطب. هذا الأستاذ اتصل لاحقا بمحمد (ب) وبحسين مشومة، وهو من عمق لديهم فكرة تكوين نواة جماعة أو كيان تنظيمي يتبنى فكر الإخوان المسلمين، ثم انضم إليه في نفس المسعى-ولكن لاحقا- زميله السوري عبدالحليم ديب. في تلك الفترة كنا متوجهين أنا ومحمد (ب) إلى القاهرة، لذلك اتفقنا على أن يبقى حسين مشومة قائما بتأسيس هذا الكيان داخل الجامعة طيلة مدة غيابنا. في أثناء ذلك، وبعد رجوعنا في العطلة الشتوية أخبرنا حسين مشومة بأنه اتصل بعبدالله جاب الله لضمه، وكان حينها (أي جاب الله) قريبا من جماعة التعريب (أنصار التعريب) في كلية الحقوق بجامعة قسنطينة، وكان منهم مصطفى بوقرة وغيره، كان ديدنهم الصراع العنيف مع الشيوعيين. وسرعان ما أصبح جاب الله مكلفا بمتابعة تأسيس العمل على مستوى جامعة قسنطينة، وقد كانت فكرة تكليفه هي فكرة حسين مشومة»[1].

وفي شطر آخر من المقابلة صرح لنا حسن كاتب بأنهم التقوا في غابة المريج

(*) ذلك ما أكده لنا مراد زعيمي نفسه، وهو نفس ما يؤكده دربال في كتابه المشار إليه سابقا: حيث يقول في الصفحة 22«..وقد علمت لاحقا أن بذرة التنظيم... بدأ قبل سنة 1974. ولعل الأستاذ حسن كاتب والأستاذ صالح عريفي يعرفان حول هذا الموضوع أكثر من غيرهما».

(**) ينتمي هاشم شعبان إلى تنظيم الطليعة المقاتلة السوري، مثلما يشير إلى ذلك علي صدر الدين البيانوني زعيم تيار الإخوان السوري في المنفى، وقد تصالح أنصار تنظيم الطليعة مع النظام السوري (بعد انتفاضة مدينة حماة سنة 1981)وعادوا إلى سوريا في سنة1987، أما هاشم شعبان فقدتوفي بعد ذلك بسنتين أي سنة 1989. أنظر ذلك في
http://www.ikhwanonline.com/Article.asp?ArtID=7487&SecID=270.

(1) مقابلة مع حسن كاتب.

بقسنطينة شتاء سنة 1976، وهناك تمت البيعة المؤقتة بحضور محمد (ب) وحسن كاتب وحسين مشومة والسوري هاشم شعبان، وجرى الاتفاق على أسس للعمل الإسلامي، وعلى تكليف حسين مشومة بالاضطلاع بمهمة متابعته، لكن فكرة التنظيم بالمعنى الدقيق للكلمة لم تتبلور إلا في وقت متأخر جدا[1].

بعد ضم جاب الله، ونظرا لما كان يتمتع به من حماسة ونشاط ونزعة نضالية وعملية -حيث أنه باشر قبل هذه المرحلة نشاطه الدعوي في مسقط رأسه عندما أسس في حي بوعباز أول مسجد حر سنة 1973- فقد بدأ هو الآخر يتحرك في اتجاه توسيع قاعدة الأتباع والمناصرين، وضم إليه بعض الطلبة أمثال فؤاد نموشي وعمر لعويرة، كما التحق بالمجموعة عبدالقادر بوخمخم الموظف بالمكتبة الجامعية بعد استقراره بقسنطينة. وبدأ العمل منذ تلك اللحظة يتوسع ويتجه نحو التمأسس، لتتحول هذه النواة المبادرة والعازمة إلى حركة ذات شأن ووزن في الوسط الجامعي القسنطيني، بل وفي كامل منطقة الشرق الجزائري في فترة لاحقة.

3 .2- التسمية والشهرة وبعض خصائص النواة المؤسسة:

من الإشكالات الأخرى التي يطرحها موضوع الحركة الإسلامية الجزائرية بعد إشكالية النشأة والتأسيس، هي إشكالية التسمية والتعريف، فمثلما كان حال جماعة مسجد الطلبة الذين لم يعرف لهم اسم رسمي سوى ما تم تداوله من تسميات عامة أو إعلامية أو تشهيرية أطلقها الأتباع أو الخصوم والمناوئون، كذلك هو الحال بالنسبة لهذه الجماعة التي هي مجال لدراستنا الآن.

وإذا كان أمر التسمية في تلك المرحلة مظنة للملاحقة الأمنية في ظروف حكم الحزب الواحد، وحساسية نظام بومدين من كل جماعة معارضة، خاصة إذا كانت هذه الجماعة تقبس من فكر جماعة الإخوان التي جرمها الرئيس نفسه في بعض خطبه العامة.

إذا كان الأمر كذلك، فإن الجماعات العاملة في تلك المرحلة كانت تنأى بنفسها عن الوقوع في هذا المحذور؛ حيث أن الميل إلى عدم تسمية كياناتها التنظيمية كان جزءا

---

(1) المقابلة نفسها.

من استراتيجية عملها السري. وذلك كان حال هذه الجماعة عندما تم تأسيسها، فقد أكد لنا حسن كاتب أنه لم يجري تسميتها بأي اسم لحظة تأسيسها. لكن جرت قوانين الحياة الاجتماعية بأن أي ظاهرة من ظواهر الواقع الاجتماعي تقع في مجال الإدراك الإنساني لا بد أن تترجم إلى اسم يدل عليها.

فالجماعات الناشئة والعاملة داخل فضاء واحد وضيق كالفضاء الجامعي، ستبرز بينها حزازات، وسيقع بينها احتكاك نتيجة الاختلاف الفكري والتباين التنظيمي، ونتيجة التزاحم والتنافس على الفضاءات المتاحة للعمل، وهو ما سيقود في الأخير لأن يسمي كل طرف الطرف الآخر. على هذا الأساس بدأت تبرز إلى الوجود التسميات التي تنسب الحركات إلى منطقة جغرافية بعينها، أو إلى شخص زعيمها، أو ملهمها فكريا، أو إلى مساحة أفقها التغييري (إقليمي، عالمي). وبذلك أصبحت هذه الحركة تسمى بـ«جماعة الشرق»، و«جماعة جاب الله»، بل هناك من أطلق عليها اسم «جماعة حسن كاتب»[1]. وهكذا و«في الوقت الذي كانت جماعة الشرق يُطلق عليها جماعة الإخوان، جماعة جاب الله، كانت هذه الأخيرة تطلق على جماعة الإخوان المروجة للعالمية قبالة الإقليمية جماعة البليديين تأكيدا لانحصارها في جماعة حول شيخها محفوظ نحناح في مدينة البليدة»[2]. غير أن أدبيات الحركة تؤكد بأن التسمية التي أعطتها الحركة لنفسها في الفترة الأخيرة من مرحلة عملها السري هي تسمية «الجماعة الإسلامية» وهذا بين سنتي 1987-1988، ذلك ما يؤكده جاب الله في غير ما موضع؛ حيث صرح في العديد من حواراته مع الصحافة بأن حركة النهضة الإسلامية

(1) ذلك ما ذكره لنا جمال الدين لعمش في مقابلة معه.

(2) عبد الوهاب دربال، مرجع سابق، ص 25.

هي «امتداد للجماعة الإسلامية» التي تأسست في قسنطينة سنة 1974[*]. وهو نفس ما أكده في كلمته أمام المؤتمر التأسيسي لحركة النهضة المنعقد سنة 1994 حيث قال «الجماعة الإسلامية هي اسمنا في المرحلة السرية»[1].

وعندما بلغت الحركة الإسلامية الجزائرية منتصف عقد الثمانينيات، وبدأت حركة الإخوان المسلمين المصرية تروج لفكرة تنظيم دولي للإخوان المسلمين يجمع الحركات ذات الحساسية الإخوانية المنتشرة في الأقطار العربية والإسلامية تحت مظلته. وعندما طرحت المسألة على الجماعات الإسلامية العاملة في الساحة الجزائرية، رفضت بعض هذه الجماعات التبعية التنظيمية للإخوان وكان على رأسها -مثلما بينا ذلك سابقا- جماعة البناء الحضاري. كما سارت في الاتجاه نفسه جماعة الشرق بعدما حسمت قيادة التنظيم الدولي في من يمثل الإخوان في الجزائر؛ حيث وقع اختيارها على شخص الشيخ محفوظ نحناح. عند ذلك بدأت تنتشر تسمية جديدة هي «الإخوان المحليون أو الإقليميون» كإشارة إلى استمرار الارتباط الفكري بتيار الإخوان دون الارتباط أو التبعية التنظيمية بالحركة الأم في مصر. وبمسلكها هذا كررت جماعة الشرق تجربة الاستقلالية التنظيمية عن حركة الإخوان المسلمين المصرية، مثلما فعله قبلها الجناح الإخواني في السودان بقيادة حسن الترابي. أما عن النخبة المؤسسة فإنه بالرجوع إلى شهادة حسن كاتب يمكن أن نشتق الجدول الآتي؛ حيث يمكن أن يلخص لنا بعض خصائص هذه المجموعة وملامحها العامة:

(*) راجعنا حسن كاتب مرة أخرى عبر بريده الإلكتروني بعد حوالي شهرين من مقابلتنا معه حول مسألة تاريخ التأسيس وموقفه مما تحدث عنه عبد الله جاب الله في تصريحه أمام مؤتمر حركة النهضة الأول عندما أكد بأن جلسة التأسيس تمت في مسجد أحمد باي بقسنطينة بحضور حسين مشومة، وعبد القادر بوخمخم وكمال بزاز. فأكد لنا قائلا:«إن الحديث عن تأسيس جماعة الشرق سنة 1974 في جامع الباي بحضور كمال بزاز وبوخمخم ... لا أساس له من الصحة، وهو مجرد دعوى لا دليل عليها. ومما يؤكد ذلك فعلا أن جاب الله نفسه سنة 1974 لم يكن إلا مجرد طالب في الحقوق يشترك منحين لآخر في تحركات جماعة التعريب التي وقعت بينها وبين الشيوعيين احتكاكات كان أكبرها سنة 1975. وفضلا عن ذلك فإنه لا أحد من الناشطين في المجال الإسلامي،ومنهم بوخمخم، كان يعرف جاب الله».

(1) حميدة عياشي، مرجع سابق، ص 213، وأيضا: كلمة الشيخ جاب الله في: المؤتمر التأسيسي لحركة النهضة، مرجع سابق، ص 34، وأيضا: حوار مع جاب الله متوفر على موقع الوحدة الإسلامية:

http://www.alwihdah.com/view.php?cat=3&id=51>>.

جدول رقم (5-4) بعض خصائص المجموعة التي أسست جماعة الشرق الإسلامية

العضو	الفئة العمرية لحظة التأسيس (1975)		المنطقة الجغرافية	التخصص في الجامعة	لغة التكوين
	تاريخ الازدياد	السن			
حسن كاتب	1953	22 سنة	مدينة عنابة - ولاية عنابة	أدب عربي	العربية
محمد (ب)	1952	23 سنة	بئر العاتر - ولاية تبسة	حقوق	العربية
حسين مشومة	1948	27 سنة	بلدة أريس - ولاية باتنة	حقوق	العربية
عبدالله جاب الله	1956	19 سنة	بلدة زرامنة - ولاية سكيكدة	حقوق	العربية
هاشم شعبان	؟	؟	سوري الجنسية	رياضيات	؟

يتضح من هذا الجدول جملة من القضايا الهامة، فالمعطيات المستخلصة من خصائص النواة المؤسسة تؤكد بما لا يدع مجالا للشك بأن الحركة هي حركة شباب مثقف يشكل الوسط الجامعي قاعدة انطلاقهم؛ فجميع أفراد المجموعة -إذا استثنينا منهم السوري هاشم شعبان لأننا لا نمتلك عنه معلومات تفصيلية- هم شباب دون سن الثلاثين؛ يستقر متوسط أعمارهم (أي متوسط عمر المجموعة ككل) عند حدود الـ23 سنة. أما القاعدة الجهوية والخلفية الجغرافية التي ينحدر منها أعضاء النخبة المؤسسة فهي منحصرة -مثلما يوضحه الجدول دائما- في منطقة الشرق الجزائري، موزعة بين ولايتي الأوراس، والولاية الثانية (الشمال القسنطيني) التاريخيتين. وهذا الملمح الذي تعكسه الخلفية الجغرافية للنخبة المؤسسة سيتحكم في كامل مسار انتشار هذه الحركة وتوزعها لاحقا؛ فالحركة حققت انغراسها الواسع (مركز الثقل) -مثلما هو معلوم- في منطقة الشرق تحديدا، مع انتشار محدود في المناطق الأخرى من الوطن. وهذا التركّز في هذه المنطقة تسوغه عدة معطيات يأتي على رأسها طبيعة جامعة قسنطينة كفضاء احتضن ولادة الجماعة، فجامعة قسنطينة كانت حتى تلك اللحظة جامعة جهوية يلتحق بها طلبة المناطق والولايات المجاورة لقسنطينة باعتبارها عاصمة الإقليم الشرقي. ولم تكن ذات بعد وطني مثلما كان حال جامعة الجزائر كأول وأقدم جامعة يأتي إليها الطلبة من جميع أنحاء الوطن.

كما يتبين لنا -من الجدول السابق- أن معظم أفراد المجموعة هم أصيلو الريف؛

إذ ينحدرون في غالبيتهم من هذا الوسط، مع الأخذ بالحسبان ما قد يتيحه هذا الوسط للمتحدرين منه من نزعة دينية محافظة. أما من حيث الخلفية الثقافية فإن الملفت للانتباه هو أن جل أفراد النخبة المؤسسة لجماعة الشرق (بنسبة 100٪) ينحدرون من الكليات الأدبية، وتشكل كلية الحقوق بخاصة معقلهم الحصين بامتياز. وبهذا المعطى تبرز لنا «جماعة الشرق» نموذجا واقعيا ينقض جزئيا القاعدة العامة التي تتحدث عنها كثير من الأدبيات المهتمة بظاهرة الحركات الإسلامية؛ ألا وهي القول بتحدر غالبية العناصر القيادية لهذه الحركات من كليات العلوم. بالإضافة إلى الخلفية الأدبية للنخبة المؤسسة لجماعة الشرق تعكس هذه الأخيرة معطى آخر هو معطى الخلفية اللغوية فكل أعضاء المجموعة هم من العناصر المعربة.

في ختام هذا التحليل أوليس بوسعنا القول -تبعا للملاحظات الأخيرة المستقاة من الجدول- إن أحد أسباب التشقق في جسم الحركة الإسلامية الجزائرية، والافتراق عن مجموعة مسجد الطلبة بالجامعة المركزية، والاستقلال بتنظيم خاص، ترجع في بعض جوانبها -مثلما حاول تأكيده لنا بعض المستجوبين- إلى لغة التكوين والخلفية التعليمية والثقافية؟. إن كل الدلائل التي يبرزها الجدول السابق تتيح لنا الاعتقاد بذلك.

3. 3- جماعة الشرق والعلاقة بالإخوان المسلمين:

إلى جانب الخلفية الثقافية ذات الأفق الأدبي والإنساني والخلفية التعليمية المعرّبة، يصطف عامل آخر هو عامل الانتماء للفكرة الإخوانية. تلك هي تقريبا أبرز العناصر التي ميزت منذ البداية نخبة جماعة الشرق عن نخبة جماعة مسجد الطلبة بالعاصمة ذات الخلفية العلمية والتقنية، والتكوين المفرنس. فقد لعب هذان العاملان دورهما -على الأقل في المرحلة الأولى- في تحديد أحد أبرز أوجه التمايز بين الجماعتين.

وإذا كانت جماعة مسجد الطلبة قد اتخذت من ميراث مالك بن نبي الفكري ومن ميراث جمعية العلماء مصدر إلهامها الفكري، فإن الولاء للفكرة الإخوانية بدا واضحا في التوجهات الفكرية لجماعة الشرق؛ حيث ولّت نخبتها المؤسسة وجهها منذ البداية شطر ميراث المدرسة الإخوانية تستلهم منها أفكارها ومناهجها في حقل الدعوة والتغيير،

وتقتبس من مدونتها الفكرية والتنظيمية المفاهيم النظرية، ومناهج العمل، وأساليب وطرق النضال والتحرك الميداني.

فالجماعة وقعت منذ البداية تحت تأثير التوجيه الإخواني، وولدت متأثرة بفكر مدرسة الإخوان المسلمين. وفكرة تأسيسها -كما بيّنا سابقا- كانت من وحي بعض الأساتذة الإسلاميين من إخوان سوريا (هاشم شعبان، عبدالحليم ديب) المتأثرين بميراث سيد قطب الفكري. وبالتالي تعطي تجربة جماعة الشرق الإسلامية المصداق الواقعي للقائلين بدور المتعاونين من الأساتذة المشارقة في نشر الفكر الإخواني في الجزائر؛ أو التأثير في اتجاه تطعيم وغرس التجربة الحركية لمدرسة الإخوان-بطبعاتها السورية والمصرية-في جسم الحركة الإسلامية الجزائرية.

هؤلاء الأساتذة بقيت تجمعهم بالنخبة المؤسسة، وخاصةبالشيخ عبدالله جاب الله صلات وطيدة؛ حيث ساهموا بخبرتهم الحركية في توجيه هذه الجماعة. ونظرا لهذه العلاقة فقد وقع التأثير الفكري منذ البداية على رأس هذا التنظيم الناشئ؛ حيث عُرف الشيخ جاب الله في بداياته الدعوية بتبنيه لأطروحة سيد قطب على المستوى الفكري، وكتابات سعيد حوى (منظر الإخوان المسلمين السوريين) على المستوى التنظيمي[1]. غير أننا ينبغي أن نوضح هنا قضية هامة هي أن تشبع بعض الأعضاء المؤسسين للجماعة بالفكر الإخواني كان سابقا على هذه العلاقة بهاشم شعبان أو بزميله عبدالحليم ديب، وبالتالي فالقول بوقوع الجماعة تحت تأثير توجيهه بإطلاق ناقص الوجاهة. نعم كان لهذا القيادي الإخواني دوره في التوجيه والشحذ المعنوي، وربما كان له تأثيره على بعض الشباب الآخرين من مرتادي مسجد الطلبة بجامعة قسنطينة؛ عبر ما كان يشارك به من موضوعات في الندوات التي ينظمها المسجد. لكن تأثيره ما كان ليحدث كل تلك الاستجابة من لدن بعض أفراد النخبة المؤسسة لو لم تكن لديها قابلية فكرية مسبقة، فبعض عناصر المجموعة كان قد تعرف إلى الفكر الإخواني بمجهود خاص انبنى على أساس المطالعة والتكوين الذاتي منذ فترة سابقة

(1) رياضحاوي، «الحركة الإسلامية في الجزائر والعمل السياسي من المغالبة الشاملة إلى التحالف مع بوتفليقة»، مرجع سابق، متوفر على:

http://www.chihab.net.

على تأسيس هذا التنظيم.

إن حسن كاتب وهو أحد الأعضاء المؤسسين مثلا يقر بأن موقفه من الإخوان كفكر وكتجربة تنظيمية كان مشوشا في البداية، لأنه كمثقف وقع تحت تأثير الدعاية المكثفة لوسائل الإعلام، وبعض الكتابات التي كانت تقف من الإخوان المسلمين موقفا عدائيا، وبالخصوص عبر ما كان يصل للجزائر من مجلات وجرائد مصرية، بما فيها تلك التي تبدو قريبة من الخط الإسلامي. فمجلة منبر الإسلام مثلا دأبت على إصدار سلسلة مطولة من المقالات عن الإخوان ممهورة بالعنوان الآتي: «إخوان الشياطين». ويؤكد كاتب أن موقفه لم يتغير اتجاههم إلا بعد حضوره ملتقى الفكر الإسلامي السادس المنعقدبالجزائر العاصمة سنة 1972 -وهي للإشارة سنة التحاقه بالجامعة- حيث كان لمحاضرة حول الحركات الإسلامية ألقاها الكاتب الإخواني عجيل جاسم النشمي، وخصص جزءا كبيرا منها لتجربة الإخوان المسلمين دور في تغيير نظرته عنهم؛ إذ يقول «تلك المحاضرة صححت لي صورة الإخوان»[1]. أما محمد (ب) فقد كان أكثرهم اطلاعا على التراث الفكري الإخواني «عندما ابتعثنا للقاهرة -يقول كاتب- كان محمد (ب) على جانب كبير من الإحاطة والاطلاع على أدبيات الإخوان، كان يطالع كتاباتهم كثيرا وهو لم يزل بعد طالبا بجامعة قسنطينة»[2].

بالإضافة إلى ما سبق تطرح تجربة «جماعة الشرق» أمامنا أنموذجا خاصا في التفاعل مع المعطى الإخواني؛ فإلى جانب العلاقة التي جمعت نخبتها المؤسسة ببعض الإخوان السوريين ممثلين في شخص هاشم شعبان وعبدالحليم ديب، ربط هؤلاء (بعض أفراد هذه المجموعة) صلة ما بإخوان مصر، وبالتالي كان مصدر الإلهام الفكري مزدوجا بين جناحي المدرسة الواحدة. ففي سفرهم سنة 1975 إلى القاهرة ربط حسن كاتب ومحمد (ب) صلتهم ببعض قيادات الإخوان هناك، وكان على رأس هؤلاء عمر التلمساني الذي كان حينها رئيس مجلة الدعوة (وسيصبح لاحقا المرشد العام الثالث للإخوان المسلمين بعد وفاة حسن الهضيبي)، وقد كان محمد (ب) كثير التردد عليه في مكتبه. كما احتك الإثنان أيضا ببعض القيادات الإخوانية كتوفيق الشاوي وزينب الغزالي التي زاروها في بيتها، وحضروا

(1) حسن كاتب، المقابلة نفسها.

(2) المقابلة نفسها.

للعديد من الفعاليات الثقافية التي نشطها مفكرو وكتاب الإخوان في الجامعات المصرية في تلك الفترة من عقد السبعينيات نتيجة للانفراج السياسي الذي أقره نظام السادات.

لكن هذه العلاقة لم تتجاوز -على ما يبدو- مستوى الاحتكاك والتأثر الفكري لتتحول وتتطور إلى شكل من أشكال التأثر أو الارتباط التنظيمي والحركي. وإذا كان البعض يتحدث عن علاقة تنظيمية كان قد ربطها قيادي إسلامي -بدأ ينشط هو الآخر في تلك الفترة من عقد السبعينيات تحت مسمى الفكرة الإخوانية في منطقة الوسط الجزائري- هو الشيخ محفوظ نحناح مع بعض القيادات الإخوانية الخارجة من السجونأثناء سفره إلى البقاع المقدسة؛ حيث بايع التنظيم المصري على أن يكون ممثل الإخوان في الجزائر[1]. فإن نخبة «جماعة الشرق» لم يسجل عليها -في هذه المرحلة- موقف أو مسعى يمكن أن يندرج في هذا الاتجاه، رغم ما ثبت من صلة متقدمة بينهم وبين بعض قادة مدرسة الإخوان بجناحيها المصري والسوري.

هذه المسألة بالذات ستتحول في مطلع ومنتصف عقد الثمانينيات إلى أحد أكبر أسباب الانشقاق والصراعفي ساحة العمل الدعوي الإسلامي في الجزائر بين أتباع الفكرة الإخوانية، بعدما غذّاها أكثر مشروع التنظيم الدولي للإخوان المسلمين؛ حيث أصبح محفوظ نحناح يتحرك في هذه الساحة باسم «شرعيةحركية وتاريخية» كان قد استمدها من انضوائه تحت عباءة الإخوان (المنظور إليها دائما على أنها أم الجماعات الإسلامية وأقدمها) ومؤسساتها الجديدة ذات البعد العابر للأقاليم والقوميات الإسلامية (Panislamisme). وهو ما جعل «جماعة الشرق» التي توسعت وامتد زخم نشاطها، وحقق انغراسه الكبير في العديد من المناطق، والمدن، والجامعات، تتبنى ثنائية «الفكرة الإخوانية والتنظيم المحلي». وتسعى للمحافظة على استقلاليتها التنظيمية بعد فشل محاولات التصالح وتوحيد العمل ولملمة الصف. مؤكدة في كل فرصة سانحة على الأحقية في تمثيل الخط الأصيل للإخوان المسلمين كما يلح على ذلك بعض قيادييها[2]، وعلى الأسبقية التاريخية في رفع شعار الفكرة الإخوانية في الجزائر؛ حيث صرح رئيسها عبدالله

(1) عبد الناصر مختاري، مرجع سابق، الحلقة الرابعة، العدد 630.

(2) ذلك ما حاول التأكيد عليه مراد زعيمي في مقابلتنا معه.

جاب الله في عديد المرات على أنه وحركته هم أول من رفع شعار الإخوان المسلمين في الجزائر. وعلى حد تعبيره «نحن أول من عرف بهذا الاسم ومن سجن بسببه»[1].

3 .4- جماعة الشرق والعلاقة بالمعطى المحلي:

إذا كان الارتباط بالفكرة الإخوانية واضحا تصريحا وتلميحا في تجربة «جماعة الشرق» منذ تأسيسها، فكيف كانت علاقتها بالمعطى المحلي، بمعنى كيف كانت علاقتها ببعض الزعامات والرموز الإسلامية في الجزائر؟ وهل كان لتلك الزعامات أو المشيخيات الجزائرية من بقايا جمعية العلماء، أو غيرها بعض الإلهام والتوجيه والتأثير على هذه التجربة الناشئة؟

الإجابة على بعض هذه الأسئلة تأتي من رأس التنظيم نفسه، فقد أكد الشيخ جاب الله في استجواب معه على أن تجربة «جماعة الشرق» -بما هي تجربة شبيبة مبادرة وعازمة- اعتمدت منذ البداية على الجهد الذاتي لأعضائها الذين كانوا في غالبيتهم المطلقة من الشباب. وكان لعامل الزمن وللتعامل مع القضايا الطارئة والمستجد اليومي دوره في إنضاج هذه التجربة وتطوير وعيها بذاتها، دونما استلهام من أحد ممن يمكن أن نسميهم شيوخ الدعوة في الجزائر من بقايا جمعية العلماء؛ حيث يقول «الشباب هم الذين أنجزوا كل شيء، لقد تحركوا بمفردهم، وبمبادراتهم الخاصة من دون أن يجدوا سندا لدى أي من الشخصيات الدينية. إننا لم نكد نعثر على أي من تلك الشخصيات كي يسدي لنا النصح، أو يقدم لنا يد العون... ولم نعلم في الحقيقة بوجود إخواننا من رموز الدعوة إلا في نهاية سنوات السبعينيات، وبعض هؤلاء (أمثال عباسي مدني) لم نكد نسمع عنهم إلا مع مطلع عقد الثمانينيات. رغم ذلك فإنه في هذه المرحلة وبفضل الله أصبح للدعوة حضورها الفعلي في كل الجامعات والأحياء الجامعية، وفي كل المدن، وفي غالبية البلدات، وبالخصوص في شرق البلاد»[2].

---

(1) رياض حاوي، «الحركة الإسلامية في الجزائر والعمل السياسي من المغالبة الشاملة إلى التحالف مع بوتفليقة»، مرجع سابق، متوفر على: http://www.chihab.net.

(2) Aissa Khelladi. Op. cit. p 144.

هل بوسعنا -تبعا لما سبق- الحديث عن تجربة حركية نمت بمفردها من دون أي توجيه أو تسديد قدمته زعامات دينية بحجم الشيخ سحنون أو العرباوي أو سلطاني أو غيرهم ولو من بعيد؛ ذلك ما يظهر من تجربة هذا التنظيم الناشئ، وما يظهر من تصريحات بعض أعضائه، فعبدالوهاب دربال مثلا يقول مؤيدا لما سبق لقد «اعتمدت الحركة الناشئة على مجهودات شباب عصامي التكوين؛ بحيث لم تعرف قيادة مشهودا لها بالعلم»[1]، بل كان جل نشاطهم متأت من المبادرة الشخصية والتكوين الذاتي العصامي عن طريق الكتب والأشرطة المسموعة.

إلا أن البعض يتحدث عن مراجعة شاملة لمنطلقات العمل، ولبعض مفردات الخط الفكري لجماعة الشرق منتصف الثمانينيات، ولعلاقتها بالمعطى المحلي في بعده التراثي والثقافي والفكري؛ حيث كانت سنة 1986 تحديدا وهي السنة التي أعقبت الفصل النهائي لجماعة الإخوان المسلمين المصرية في قضية تمثيليتها على مستوى الجزائر؛ حيث أصبح محفوظ نحناح مراقب الإخوان في الجزائر وممثلها في التنظيم الدولي. كانت هذه السنة حاسمة بالنسبة للخيارات الفكرية والتنظيمية للشيخ جاب الله ومعه جماعته، وقد بلورها في محاضرة شهيرة بقسنطينة، وحاول أن يطرح خطابا جديدا يرتكز على المزاوجة بين «الفكرة الإخوانية والتنظيم المحلي». وأعقب ذلك محاضرة عن» الإمام عبدالحميد بن باديس» كتأسيس لعودته لرصيد الحركة الإصلاحية الجزائرية، وكبحث عن جذر جديد يؤسس لخطاب إخواني محلي[2]، بعد افتراق بين الإثنين (بين تراث الحركة الإصلاحية وجماعة الشرق) رافق الحركة منذ تأسيسها التاريخي منتصف السبعينيات.

3. 5- جماعة الشرق ومصادر التلقي والتكوين:

إن الرجوع إلى نوعية ما كان يطالعه بعض قيادات الحركة قد يعطينا صورة عامة عن المادة الثقافية والمناخ الفكري الذي كان ينمو فيه أتباع التنظيم، فعبدالله جاب الله مثلا كان على مستوى التكوين -مثلما يؤكده أحد يوسف في ترجمته عنه- «مهتما بقراءة القرآن

---

(1) عبد الوهاب دربال، مرجع سابق، ص 12.

(2) رياض حاوي، المرجع السابق.

وتفاسيره وعلى رأسها «في ظلال القرآن» وتفسير ابن كثير، ومؤلفات الإخوان المسلمين والمودودي إلى جانب مؤلفات ابن تيمية وابن القيم وكتاب الماوردي «الأحكام السلطانية والولايات الدينية»، وابن خلدون في «المقدمة»، والغزالي في «الإحياء»، وابن الأزرق في «بدائع السلك في طبائع الملك»، وغيرها من الكتب التي حازت السبق بعد الصدر الأول للإسلام.. وهو أيضا ما جعله لا يستفيد كثيرا من كتابات الفلاسفة والمفكرين المعاصرين كعلي شريعتي ومالك بن نبي والعقاد والرافعي والمازني، بالإضافة إلى المفكرين الغربيين وفلاسفتهم الذين انشغل عنهم الشيخ بما أشرنا إليه، وقد لاحظنا ذلك شخصيا في مؤلفات الشيخ التي قرأتها وهي التي يغيب فيها الاستشهاد بآراء المفكرين المعاصرين والغربيين إلا في النادر القليل»[1].

لعل النسغ الفكري الذي ينهل منه الشيخ جاب الله لا يعكس بإطلاق ما كان متداولا بين أفراد وقيادات التنظيم في تلك السنوات من عقد السبعينيات؛ حيث يمكن لعامل الزمن الذي يفصل اللحظة الحاضرة عن لحظات التأسيس وإرهاصات النشأة أن يكون قد لعب دوره في هذا الصدد. لكن بعض العناوين والمجالات المعرفية كانت تشكل -يقينا- الروافد الفكرية التي نهل منها هؤلاء أفكارهم، وهي على كل متمحورة بداية حول الأصلين الخالدين (القرآن الكريم والسنة النبوية) الذين يعتبران المنطلق لدى كل الجماعات والحركات الإسلامية، ثم حول ما أنتجته المدونة الفكرية الإسلامية عبر مختلف مراحلها؛ حيث نجد وعيا واضحا ببعض حقول الفكر الإسلامي الكلاسيكي ذات القيمة المعرفية الكبيرة في تشكيل العقل المسلم، وتعد هنا مؤلفات مثل: مقدمة ابن خلدون، وبدائع السلك لأبي عبدالله بن الأزرق، وإحياء علوم الدين لأبي حامد الغزالي، والأحكام السلطانية للإمام الماوردي أنموذجا يعكس عناية قيادة الحركة بهذه المصادر الثرّة في الفكر الإسلامي التي تنمي الوعي الحضاري لدى شباب الحركة.

كما يبرز تأثر جاب الله بإسهامات المدرسة السلفية الحنبلية؛ حيث تشكل كتب

(1) أحمد يوسف، «الشيخ عبد الله جاب الله: السيرة الذاتية والمسيرة الدعوية». (en ligne). (Consulté le/08/12/2009:)،
متوفر على الموقع الإلكتروني:
http://www.elislah.net/MOUKADIMA20%AH20%YOUS.html>>.

روادها وعلى رأسهم عبدالحليم بن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية مادتها الأساسية. ولعل هذا الاهتمام بكتابات هذين العلمين قد أثر في مستوى تكوين الشيخ جاب الله وجعله قريبا جدا من «السلفيين»؛ حيث لا يختلف عنهم -كما لاحظ ذلك بحق أحمد يوسف- إلا في كونه متشبعا بفكر الإخوان المسلمين.كما أثّرت هذه الكتابات -ولا شك- في مستوى تكوين مناضلي الحركة، حتى أن عبدالمالك رمضاني -وهو المتأثر بميراث السلفية الوهابية والناقم على الحركة الإسلامية الجزائرية بمختلف مدارسها ورموزها بما فيهم بقايا الشيوخ من جمعية العلماء- أشار في معرض نقده اللاذع للجماعات العاملة في حقل الدعوة في الجزائر إلى حركة النهضة -وهي كما هو معلوم الخلف التاريخي لجماعة الشرق الإسلامية- بنوع من المدح قائلا «... ثم انقسم الإخوان المسلمون... إلى إخوان عالميين وآخرين إقليميين اشتهروا بالجزأرة بينهم بأس شديد وتبديع، ثم عن العالميين انشقت جماعة النهضة وهي أبعدها عن التمييع وأقربها عناية بالتربية لكنها بلا تصحيح ولا تصفية»[1].

أما مصادر تلقيهم الأخرى فقد كانت مستمدة في غالبيتها مما أنتجته المدونة الفكرية لمدرسة الإخوان المسلمين، ممثلة في كتابات حسن البنا ومحمد قطب ومحمد الغزالي ويوسف القرضاوي، وفتحي يكن. كما كان لعلماء شبه القارة الهندية حضور كبير في هذا الصدد؛ حيث تشكل كتابات أبو الحسن الندوي وأمير الجماعة الإسلامية الباكستانية أبو الأعلى المودودي مادة أساسية تنضاف للكتابات السابقة، وكان لها إسهامها الخاص في إثراء الرصيد المعرفي والحركي لأتباع الحركة ومناضليها.إلا أن من أبرز المفكرين تأثيرا -وبلا منازع- على فكر أتباع الحركة وعلى منهجيتها في التغيير والحركة إبان تلك المرحلة هو سيد قطب.

إن ذلك يرجع في اعتقادنا للعديد من الأسباب؛ فوقوع المجموعة المؤسسة منذ البداية تحت تأثير الإخواني السوري هاشم شعبان وهو المتأثر بالميراث الفكري القطبي قد جعلها من البداية تسلك هذا الاتجاه. إلا أن ذلك يبدو غير ذي بال أمام جاذبية الفكرة القطبية نفسها، فكتابات قطب اكتسبت سمعتها وانتشاريتها في تلك الفترة من عقد

---

(1) عبد المالك رمضاني، مرجع سابق، ص ص 119-120.

السبعينيات -ليس بين أتباع «جماعة الشرق» فحسب، بل بين أتباع كل الحركات الإسلامية على امتداد العالم الإسلامي، وإن كان ذلك بدرجات متفاوتة- من سمعة الرجل واستماتته في الدفاع عن أطروحاته وقناعاته الفكرية، فالرجل مثلما هو معلوم دفع حياته سنة 1966 ثمنا لما آمن به من أفكار. ولا شك أن نهاية بهذا الشكل قد جعلت صورته في تمثلات الشباب الإسلامي هي صورة ذلك البطل الذي يدافع عن الإسلام وينافح الجاهلية والأنظمة الاستبدادية والأيديولوجيات الاستكبارية. لذلك وجد كثير من الشباب الإسلامي في تلك المرحلة أنفسهم مشدودين إلى كتابات سيد قطب التي تميزت بقوة خارجية اكتسبتها -مثلما ذكرنا- من إشعاع سيرة الرجل ككاتب قدم نفسح قربانا في مذبح الأفكار، وبقوة ذاتية كامنة في أصل أفكاره ذاتها؛ حيث تميزت بصفتين مهمتين[1]: الأولى هي طاقتها التحريضية وتأثيرها على وجدان المتلقي عندما تتحول أمامه الحياة المعاصرة إلى مشاهد من الثنائيات المتصارعة، صراع بين الحق والباطل، والإيمان والكفر والجاهلية والإسلام. والثانية طابعها اللاعقلاني؛ حيث تعتبر العالم والفكر البشري كله من صنع الجاهلية التي اعتدت على حاكمية لله وهي من أخص خصائص ألوهيته، وأعطت للعقل حرية وضع القوانين والأنظمة بعيدا عن شرع الله. لذلك فالمطلوب بحسب سيد قطب هو تحطيم هذه الجاهلية السائدة، أو كما سماها أخوه محمد قطب «جاهلية القرن العشرين» قبل الخوض في طبيعة أي تنظيم اجتماعي مستقبلي، أسوة في ذلك بالمنهج النبوي الذي حطم الجاهلية وأسس بعدها للمجتمع الإسلامي.

ورغم إقرارنا بأن نخبة «جماعة الشرق» لم تأخذ الفكر القطبي برمته، ولم تسقط في بعض أطروحاته-كما كان حال بعض الحركات والمجموعات الإسلامية الأخرى التي استنسخت وبطريقة سيئة تلك الأفكار ومضت تطبقها في واقع مجتمعاتها (جماعات التكفير والهجرة...)- إلا أن تأثرها بالكثير من مفردات القاموس القطبي كان واضحا وملموسا.

إن الصلة الوثيقة بالمنتج الفكري الإخواني وعلى رأسه الكتاب القطبي بما يحمله من أطروحات فكرية أثّر ولا شك في مسلكية الشيخ جاب الله ومعه قيادات وأتباع التنظيم طيلة الفترة السبعينية، وإن كانت مستجدات كثيرة جعلته وأبناء الحركة يتحررون من العديد من

---

(1) عبد اللطيف الهرماسي، الحركة الإسلامية في تونس، مرجع سابق، ص 61.

تلك الأطروحات ومن بعض شحناتها الفكرية الزائفة وبعض حمولاتها العاطفية الزائدة. بل إن منهم اليوم من يعترف بخطأ الوقوع -تحت ضغط العديد من الأسباب كنقص التأطير وقلة التجربة، وضعف المراس مع عالم الأفكار والمفاهيم، وتحت ضغط زخم العاطفة والحماسة والاندفاع لدى نخبة جامعية غالبية أفرادها من الشباب- في أحابيل الكثير من تلك الأفكار[*] كالقول بجاهلية المجتمع، والمفاصلة والعزلة الشعورية والاستعلاء الإيماني، وبعض التخريجات على مفهوم الولاء والبراء... وغيرها من الأفكار والمفردات والمفاهيم التي ظل القاموس القطبي ينتجها ويطورها تحت ضغط المحنة والاضطهاد والسجن الذي عاشه الإخوان ككل منذ منتصف الخمسينيات إلى نهاية الستينيات، وعاشه سيد قطب بخاصة تحت بطش النظام الشمولي الناصري.

أما الكتّاب المحليين وعلى رأسهم مالك بن نبي فيبدو أن أطروحاته لم تكن تلقى اهتماما لدى أتباع الحركة خصوصا، ولدى مشايعي الفكرة الإخوانية على العموم. ويفسر البعض هذا الصدود الفكري بالعديد من الأسباب، أولها: إن الأطروحة البنابوية مناقضة في العديد من الأوجه للأطروحة القطبية التي يحتفل بكثير من مفرداتها مشايعو الفكرة الإخوانية. والسّجال الفكري الذي دار بين الرجلين حول مفهوم المجتمع المتحضر في بعض كتاباتهما؛ حيث كان قطب يرى أن المجتمع المسلم هو المتحضر بالضرورة؛ إذ الحضارة برأيه هي الإسلام والإسلام هو الحضارة، بينما كان مالك بن نبي يرى أن الحضارة هي حركة الفكرة في الواقع المعيش، فالإسلام هو منهاج وهداية وليس حضارة ناجزة[1]. انتقل إلى سجال وخصومة فكرية بين أتباع الفكرتين في الساحة الدعوية الجزائرية.

غير أن ما ولّد نفورا أكبر لدى أنصار «جماعة الشرق» من كتابات مالك بن نبي وأطروحاته الفكرية هو صدور كتاب غازي توبة «الفكر الإسلامي المعاصر: دراسة وتقويم». والكتاب كما هو معلوم يحتفل كثيرا بما سماه صاحبه «المدرسة التربوية»الممثلة لديه في جماعة الإخوان المسلمين، ويعرّض بما سماه «المدرسة الإصلاحية» ويتهم مالك بن نبي

(*) ذلك ما صرح لنا به جمال الدين لعمش في مقابلتنا معه.

(1) أنظر حول هذه المسألة: الطاهر سعود، التخلف والتنمية في فكر مالك بن نبي، ط 1 (بيروت: دار الهادي، 2007)، ص 173-174.

كواحد من أعلامها بأن فكره فكر تبريري يسعى لتبرير الواقع، ويضعه جنبا إلى جنب وفي نفس السوية مع فكر أعلام ما سماه «المدرسة التاريخية» أمثال طه حسين.

وبحسب ما تفيدنا به بعض الشهادات فقد كان الكتاب شديد الرواج بين أتباع المدرسة الإخوانية في تلك الفترة من منتصف السبعينيات، وأسهم كثيرا في تعميق حدة الاستقطاب بين أتباع «جماعة الشرق» وأنصار «جماعة مالك بن نبي»[*]. وهذا الكتاب الذي كان يوزع على نطاق واسع في جامعة قسنطينة -مثلما يقول الطيب برغوث وهو واحد من ناشطي جماعة مالك بن نبي في تلك المرحلة- كانت له آثار سيئة على العمل الإسلامي في الجزائر نظرا لما كان يرسخه من نزعة حزبية ضيقة[1]. وكما ترك كتاب غازي توبة أثاره السيئة على وحدة الصف الإسلامي، وعلى أتباع مختلف المدارس الحركية في الجزائر، ستتولى بعض الكتابات المزاملة أو اللاحقةتعميق حدة هذا الاستقطاب وتوسيعه؛ حيث يتحدث البعض ممن عايش تلك المرحلة عن بعض الأفكار التي وردت على الساحة الحركية والدعوية في الجزائر من خلال حزمة من الكتابات الإخوانية، وانعكس أثرها السلبي من جديد على وحدة الصف داخل الحركة الإسلامية الجزائرية. وعلى رأس هذه الأفكار القول بأن «جماعة الإخوان المسلمين» هي «جماعة المسلمين» بدل أن تكون جماعة من المسلمين مثل غيرها من الجماعات التي أخذت على عاتقها النهوض بوظيفة الدعوة والتغيير.

إن هذه الفكرة التي طرحها في ساحة الحركة الإسلامية سعيد حوى في كتابه «المدخل إلى جماعة الإخوان المسلمين» جعلت الكثير «من الشباب الحركي الإسلامي في تلك البدايات الأولى، وبسبب ضعف التكوين الشرعي والسياسي والإداري المعاصر، يجد نفسه مشدودا إلى هذا التخريج الفقهي الغريب ويصبح يبحث عن الاندماج في جماعة المسلمين، التي تمثل الإمامة الإسلامية، وهي عند سعيد حوى حركة الإخوان المسلمين، وكل صيغة إدارية تنظيمية تختلف عن الإخوان المسلمين هي خروج عن جماعة المسلمين بكل ما تحمله دلالاتها العقدية والسياسية التي يزخر بها تراثنا الإسلامي»[2].

(*) ذلك ما صرح لنا به جمال الدين لعمش في مقابلتنا معه.

(1) عياشي، مرجع سابق، ص 168؛ وأيضا: الطيب برغوث، محورية البعد الثقافي... مرجع سابق، ص ص 37-39.

(2) عبد الناصر مختاري، مرجع سابق، الحلقة الرابعة، العدد 630.

ولا شك أنه كان لنخبة من المنتمين لجماعة الشرق حظ من هذه الفكرة، وهو ما عمق -مثلما ذكرنا- من نزعات الاستقطاب والصراع داخل الصف الإسلامي؛ حيث شهدت بعض أحرام الجامعات خلافات حول موضوع الإخوان المسلمين بين أنصار هذه الجماعة وبين جماعة مالك بن نبي. وكثيرا ما وقعت المناوشات والمشاجرات حول من يسيطر على المساجد في الجامعات والأحياء الجامعية، أو غيرها من مواقع العمل، وكان لقوة العضلات -مثلما يقول أحمد يوسف- الدور الأكبر في كثير من الأحيان[1]. قبل أن تتصدى بعض القيادات الفكرية التي نمت في إطار حركة الإخوان (من خارج الجزائر) نفسها لمثل هذه التخريجات، وتبرهن على خطئها وتهافتها.

بقي أن نشير في الأخير إلى القراءات والاطلاع على الكسوب البشرية في مختلف ميادين الثقافة والفكر والمعرفة، فما أشار إليه أحمد يوسف في حديثه عن الاهتمامت الفكرية للشيخ جاب الله يبين قلة الاهتمام بمسائل الثقافة العلمية، والفكر الإنساني والفلسفي، وضعف الانفتاح على التعلم من الخارج. وإلا كيف تخلو كتابات الشيخ من الإحالة على مصادر تلك الخبرات والكسوب الإنسانية التي في غياب الاستفادة منها ينشأ الإنسان محدود الأفق والوجهة. وإن كنا نرجع ذلك إلى طبيعة التكوين الحقوقي-القانوني والمعرّب للشيخ، فإننا لا نعد هذا بالظاهرة الشائعة في الحركة ككل نظرا لما التحق بها -ومنذ البداية- من الكفاءات العلمية والنخب الجامعية ذات التكوين الاجتماعي والإنساني المنفتح على الخبرة الإنسانية عامة والغربية بالخصوص في هذا المجال.

لم يكن تكوين العضو في جماعة الشرق -كما في غيرها من الجماعات الإسلامية- يقتصر على الكتاب المطبوع أو الكلمة المكتوبة والمسموعة؛ حيث لعبت كتب الإخوان في هذا الصدد دورها الفاعل، كما لعبت أشرطة دروس ومحاضرات مختلف الدعاة وعلى رأسهم عبدالحميد كشك دورا بارزا في التثقيف العام لشباب الحركة وفي تكوينهم من الناحية الدينية. فإلى جانب القراءة التي تشكل الغذاء الفكري للعضو وتحدد له قواعد العمل والسلوك، وإلى جانب ما يدور حولها من النشاطات المكملةكتنظيم الندوات الفكرية والدروس المسجدية والدورات الشرعية، ومعارض الكتاب في المناسبات، ونشر وتوزيع

(1) أحمد يوسف، «الشيخ عبد الله جاب الله: السيرة الذاتية والمسيرة الدعوية»، مرجع سابق.

بعض الرسائل والمطبوعات القادمة من المشرق، وإعداد بعض المجلات الحائطية.. يتغذى المنضوون في الجماعة لاستكمال تعميق تكوين أبعاد شخصيتهم الأخرى الروحية والجسمية من مجموعة من النشاطات التي كان يحرص القائمون على التنظيم أن تؤدى في شكلها الجماعي لتنمية روح المجموع وتعميق الإحساس بالإنتماء. وهنا يعتبر حفظ القرآن والحديث النبوي والصيام الجماعي والقيام الجماعي، وحضور حلقات الذكر، وقراءة الأوراد والحرص على حضور الصلوات الجامعة، وغيرها من الأعمال والتكليفات وسائط هامة لتنمية وشحذ البعد الروحي لدى العاملين المنضوين. كما أوجدت الحركة أنماطا أخرى لإذكاء البعد الجماعي الملتزم لدى هؤلاء، وتعويدهم على قواعد السلوك التي تتطابق مع تعاليم الإسلام، كتنشيط المقابلات الرياضية الجماعية البعيدة عن الصخب والبذاءة. وتنظيم المخيمات في العطل السنوية أين يخضع الفرد لبرنامج مكثف يجمع بين التثقيف والترفيه والتربية (*).

وعموما فإن كل تلك النشاطات تنحو إلى محاولة إيجاد نسق لمجتمع «إسلامي» مصغر وبديل يستشعر فيه ذلك الشاب الملتحق بالجماعة مبكرا، أو المنضوي والمتدرج في مراحلها التكوينية وسلمها التنظيمي، روح التضامن ويحس بالأمان أمام مجتمع أكبر تتجاذبه موجات الانحلال والتفسخ و(الجاهلية).

في الأخير ينبغي أن نشير إلى أهمية الدور الذي اضطلعت به جماعة الشرق منذ تأسيسها في رفد الجهد العام للصحوة الإسلامية في الجزائر. فبصرف النظر عن الاختلافات والتشققات الحاصلة في جسم الحركة الإسلامية تنظيميا أو فكريا والتي ساهمت فيها الجماعة بشكل أو بآخر، فإنه كان لنضالات شبابها دور كبير في تعميق الحضور الإسلامي سواء على الصعيد النخبوي الجامعي، أو على صعيد المجتمع العام.

وإذا كانت نخبة مسجد الجامعة المركزية قد ركزت على العمل النخبوي فإن من ميزات جماعة الشرق أنها حاولت المزاوجة والجمع بين العمل النخبوي والعمل الشعبي

(*) بدأت الحركة تباشر تنظيم هذه النشاطات منذ لحظات تأسيسها الأولى؛ حيث كان يغلب عليها التكوين الصارم، وقد أخبرنا حسن كاتب أن من أسباب اختلافه مع الشيخ جاب الله منذ أول يوم ميل هذا الأخير إلى الأخذ بالعزينة والصرامة مع شباب يفترض الترفق معهم خاصة في نشاط يفترض أنه يجمع بين الترفيه والتربية. ولأخذ صورة عن البدايات الأولى لنشاط بعض رموز هذا التنظيم على المستوى الجامعي أنظر: عبد الوهاب دربال، مرجع سابق، ص ص 19-24.

والجماهيري، وبالتالي أثّرت كثيرا في تعميق وتوسيع مجال الصحوة الإسلامية في الجزائر. حتى أن أحد الباحثين المهتمين بشؤون الحركة الإسلامية الجزائرية بعد أن تحدث عن جهود الجماعة في فتح المصليات في الجامعات ومراكز إقامة الطلبة،وتهيئة قاعات الصلاة في مختلف الأحياء، وأماكن العمل، وزرع البنية التحتية للحركة الإسلامية وتأسيس العمل الإسلامي، وبالخصوص في منطقة الشرق كتب يقول في هذا الصدد «إنه في هذه المنطقة بالذات يمكن أن نقول بأن الإسلاموية ولدت... وإذا كان من اللازم أن نضع اسما على تطور الحركة الإسلامية (أو على الصحوة إذا أردنا) لا أحد يمكن أن يمثلها بشكل جيد مثل جاب الله»[1] ومثل جماعته.

جماعة الوسط (البليدة)، أو جماعة محفوظ نحناح، أو الإخوان العالميون

في الوقت الذي بدأت فيه مجموعة من الشباب الجامعي تنتظم في عمل جماعي منظم ومهيكل على مستوى جامعة قسنطينة وتكوّن نواتها الحركية الأولى بقيادة عبدالله جاب الله، كانت مجموعة ثانية من الشباب تتهيأ هي الأخرى، ولكن في مكان آخر من وسط الجزائر، وفي مدينة البليدة تحديدا، للمبادرة إلى نفس العمل. تلك هي المجموعة التي كان على رأسها محفوظ نحناح[*]، والتي ستكون السلف التاريخي لما سمي فيما بعد بالإخوان العالميين، ثم لِمَا انبثق عنهم من واجهات جمعوية تهتم بالنشاط الاجتماعي والخيري (جمعية الإرشاد والإصلاح) وحزبية تضطلع بالعمل السياسي (حركة المجتمع الإسلامي حماس).

فما هي الملابسات والظروف التاريخية التي ولدت فيها هذه الحركة؟ متى تأسست فعليا؟ من هم أهم روادها المؤسسون؟ بمن من الأفكارتأثروا؟

4 .1- جماعة محفوظ نحناح: النشأة والتأسيس:

يرتبط تاريخ هذه الحركة ارتباطا كبيرا بتاريخ زعيمها محفوظ نحناح؛ بحيث لا نكاد

---

(1) Aissa Khelladi. Op. cit. pp 143-141.

(*) أنظر بيوغرافيا مختصرة عنه في ملحق مسرد أعلام الحركة الإسلامية في الجزائر.

نتصور انفصالا بينهما، وتلك كما يبدو ظاهرة نرقبها في العديد من الحركات المتأسسة بإلهام زعيم أو بتوجيه قائد ذي شخصية كارزماتية. ومعظم الحركات الإسلامية، وبالخصوص الحركات ذات الحساسية الإخوانية لا تخرج عن هذه الملاحظة-القاعدة. وحيث الأمر كذلك فإنه غالبا ما يتجه التعريف بتاريخ الحركة ومراحل تشكلها وتطورها إلى الحديث عن جهود مؤسسها، وعن بعض مراحل وتفاصيل حياته، وفي ذلك تأكيد للملاحظة التي ألمعنا إليها سابقا[*]. ومثل حركة «جماعة الشرق» تتضارب الآراء والمواقف حول الفترة التاريخية التي من الممكن أن تكون «جماعة الوسط» قد بدأت تتلمس فيها طريقها للولوج إلى عالم الوقائع المحسوسة، وتتحول إلى كيان قائم بذاته له صداه وتأثيره في الساحة الدعوية، وساحة العمل الإسلامي في الجزائر.

يعترف بعض المهتمين بالموضوع من الإسلاميين بأنه في الوقت الذي بدأ فيه عبدالله جاب الله وشباب حركته ينشطون على مستوى جامعة قسنطينة رافعين شعار الفكرة الإخوانية، ويسعون للتمكين لتجربة دعوية تستلهم فكر جماعة الإخوان المسلمين بين أوساط الطلبة، كان محفوظ نحناح قد باشر عملا في نفس الاتجاه رافعا هو الآخر شعار الفكرة الإخوانية ومعلنا الولاء والانتماء إليها. أو ليس هو من نظم -مثلما يقول حسن كاتب- مع مجموعة من الشباب المشايعين له معرضا للكتاب بالقبة بالتزامن مع معرض 1975 المنظم من طرف مسجد الطلبة[1]، وبدأ يسجل بذلك حضوره المتميز والمستقل على صعيد ساحة العمل الإسلامي. وهو أيضا من سافر قبل ذلك بعام (سنة 1974) إلى مصر، ثم إلى البقاع المقدسة في سنة 1976، والتقى هناك بجمع من قيادات الإخوان المسلمين الخارجين حديثا من السجون، وهناك بايع التنظيم المصري على أن يكون المراقب العام

(*) هذا ما نلحظه في العديد من الكتابات التي تناولتبالبحث والدراسة الحركة الإسلامية في الجزائر على العموم، وحركة محفوظ نحناح على الخصوص، أو ما نلحظه في الأوراق والكتيبات والمواقع الرسمية الصادرة عن الحركة (أي حركة مجتمع السلم)، أنظر مثلا: احميدة عياشي، مرجع سابق، ص 206 وما بعدها؛ وأيضا: «حركة المجتمع الإسلامي حماس، مقطع للإسلام السياسي المعتدل»، في: فيصل دراج وجمال باروت (تحرير)، الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية، مرجع سابق، ص ص 741-751؛ وأيضا: بعض الكتابات المدرجة ضمن الموقع الإلكتروني لحركة مجتمع السلم:

http://www.hmsalgeria.net.

(1) حسن كاتب، مقابلة سابقة، وأيضا: رمضان يخلف، «انتشار فكر الإخوان بالجزائر غير مرتبط بأي شخص»، جريدة الخبر الأسبوعي، العدد 374 (من 29 أفريل إلى 05 ماي 2006)، ص 10.

للإخوان المسلمين في الجزائر[1]. في مقابل هذا الرأي الذي يرجع بداية ظهور هذا العمل المنظم والمستقل في هذه المنطقة من الجزائر إلى هذه المرحلة المتأخرة، هناك رأي آخر يحيل أصول هذه الحركة ونشأتها التاريخية إلى فترة سابقة على هذا التاريخ (منتصف السبعينيات) بعقد كامل من الزمن؛ أي إلى بدايات الاستقلال، وتحديدا إلى سنة 1963.

هذه الرواية نجدها متداولة كثيرا لدى نخبة من قياديي الحركة الأوائل، ونقل هذا الموقف بعض الدارسين المعاصرين؛ فمايكل ويليس مثلا -في معرض حديثه عن ما سماه الحركة الإسلامية المجزأة والمقسمة إلى وحدات صغيرة نتيجة الضغط الذي مارسه النظام الحاكم منذ إقدامه على حل جمعية القيم وتشتيت أعضائها- يقول إنه «كان لمجموعات من الشباب الجزائريين بقيادة أستاذ في المرحلة الثانوية يدعى محفوظ نحناح روابط عقائدية وشخصية قوية مع الإخوان المسلمين في مصر وكانوا قد بدأوا بتنظيم أنفسهم أثناء فترة رئاسة ابن بلة»[2]. وإن كان من الصعب التأكد من مدى صحة هذا الرأي نظرا لغياب الشواهد الملموسة الدالة على ذلك، بسبب طبيعة الظروف التي مرت بها الجزائر في تلك المرحلة، وطبيعة النظام السياسي المتوجس من كل معارضة، وما فرضه من قبضة حديدية جعلت من كل حركة معارضة تعمد في حال بقائها واستمرارها إلى ممارسة عملها النضالي في أجواء التخفي والسرية المطلقة.

إن ما يتوفر بين أيدينا اليوم هو مجموعة من الشهادات لنخبة من قياديي هذه الحركة، وهي تؤكد كلها (أي هذه الشهادات) على حضور حركتهم في تلك المرحلة الباكرة من زمن الاستقلال. ففي كلمته الافتتاحية أمام المؤتمر التأسيسي لحركة المجتمع الإسلامي حماس[*] أكد الشيخ محمد بوسليماني (وهو الرجل الثاني في الحركة)[**] بأن حركتهم

(1) رياض حاوي، «الحركة الإسلامية في الجزائر والعمل السياسي من المغالبة الشاملة إلى التحالف مع بوتفليقة»، مرجع سابق.

(2) ايكل ويليس، مرجع سابق، ص 82.

(*) نفس هذه الكلمة تقريبا كان قد ألقاها في محاضرة عامة أمام ملتقى اتحاد المنظمات الإسلامية بفرنسا صيف 1991. غير أن هناك بعض الاختلافات المثيرة للانتباه بين النصين، ففي الوقت الذي يتحدث فيه أمام المؤتمر عن حركته ويرجع بداياتها إلى سنوات 1963 تحديدا، نجده في محاضرته أمام اتحاد المنظمات الإسلامية يتحدث وبنفس العبارات تقريبا عن مطلق الحركة الإسلامية من دون قصرها على حركته؟

(**) أنظر بيوغرافيا مختصرة عنه في ملحق مسرد أعلام الحركة الإسلامية في الجزائر.

عملت -تحت مبرر انحراف النظام الحاكم عن مبادئ ثورة نوفمبر- على التأسيس للعمل الإسلامي بعيد الاستقلال بقليل قائلا «تأسست حركتنا سنة 1963، ومنذ ذلك بادرت في نشاطها التربوي ونشر الفهم السليم للإسلام كعقيدة وكنظام اجتماعي وسياسي واقتصادي. كما أن هذا العمل كان ينمو في الأوساط الجامعية ومع الطلبة، ثم بدأ المد الإسلامي ينتشر وتتسع دائرته شيىءا فشيىءا. وميزة هذه الفترة (1964) البطء في التنامي نتيجة الواقع الاجتماعي والثقافي والسياسي. دام العمل التربوي مع المحيط المحلي وكذا التنظيم التأسيسي والسري إلى غاية 1976. (ثلاثة عشر) 13 سنة كانت كافية لجماعتنا بأن تنتقل من مرحلة الدعوة السرية والعمل التربوي البسيط إلى... الانتقال بالمجتمع الجزائري إلى مرحلة الوعي بشمولية العقيدة»[1]. هل بوسعنا أن نتحدث هنا -تبعا لهذه الشهادة- عن تنظيم هو في مراحله الأولى من التشكل لينتقل إلى جهاز ممأسس ومهيكل؟ ذلك ما لا نرجحه، فلم نسمع خلال كامل هذه المرحلة عن حركة أو تنظيم سوى ما كان من أمر حركة بعض الأعضاء المتبقين من جمعية العلماء، أو ما باشرته نخبة جمعية القيم من عمل جمعوي علني، أو ما كان يقوم به مالك بن نبي وبعض تلاميذه من نشاط فكري بعد رجوعه إلى الجزائر. وحتى جمعية القيم التي ضمت إليها نخبة من الطلبة والمثقفين من إقليم العاصمة ومنطقة الوسط، لم نسمع أن الشيخ محفوظ نحناح أو أحدا من عناصر مجموعته قد اقترب منها، أو انتسب إليها، مثلما كان حال بعض نظرائهم من الناشطين الإسلاميين الآخرين ممن كان لهم تأثير في ساحة العمل الإسلامي إبان تلك المرحلة، أمثال عباسي مدني ورشيد بن عيسى وعبد الوهاب حمودة وغيرهم.

إننا لم نسمع بتحرك للشيخ محفوظ نحناح في هذه المرحلة سوى ما تنقله بعض الأدبيات الشفوية من أنه كان قد بدأ يباشر قبل الاستقلال خطواته الأولى في العمل الدعوي بمساجد العاصمة والبليدة؛ حيث كان يدرّس في حلقاته كتاب «ظلام من الغرب» للشيخ محمد الغزالي[2]. وعندما دخل عقد الستينيات لم نر محفوظ نحناح يمارس أي نشاط

---

(1) فوزي أوصديق، مرجع سابق، ص ص 92-93.

(2) احميدة عياشي، مرجع سابق، ص 207.

واضح المعالم في حقل العمل الإسلامي سوى ما كان له من اقتراب من مجموعة مسجد الطلبة من تلاميذ مالك بن نبي بعد تأسيس مسجد الجامعة المركزية عندما انتسب إلى هذه الجامعة طالبا سنة 1966 بقسم الآداب واللغة العربية.

المناسبة الوحيدة التي أخرجت إلى العلن كيانا إسلاميا لم يكن معروفا قبل هذه المرحلة، وأبرزت إلى السطح تنظيما للإسلام الاحتجاجي هو «جماعة الموحدون» كانت مناسبة مناقشة ميثاق 1976؛ حيث يقول الشيخ بوسليماني في هذا الصدد «في سنة 1975 ظهر ما نسميه في الجزائر بقانون الثورة الزراعية... وقانون الأسرة فتحركت الجماعة لتظهر للمجتمع الجزائري الأخطاء و... بأن هناك مؤامرة على الأسرة ليست بالطريقة المباشرة وإنما بالطريقة القانونية، وكان بعد ذلك مباشرة انتخابات الميثاق والدستور. هذا الميثاق والدستور الذي استطعنا أن نكشف أن الذي صنعه والأيادي التي كتبته، والفكر الذي صنع له الحدث لا علاقة له بالإسلام، ولا علاقة له حتى بالجزائر... تحركت الحركة ببيان... دعونا فيه الشعب الجزائري المسلم إلى رفض الميثاق والتمرد على النظام الحاكم، والمطالبة بتطبيق الإسلام شريعة ومنهاجا... البيان كان بإمضاء «الموحدون» ويحمل عنوان «إلى أين يا بومدين. كان هذا في سنة 1976»[1].

لكننا نكرر التساؤل، هل هذه الحركة الاحتجاجية يقف وراءها تنظيم مكتمل البناء، وسابق في النشأة على هذه المرحلة التاريخية؟أم هو تنظيم ولد بطريقة طفرية وفجائية فرضها زخم الأحداث والتجاذبات في الرأي الناجمة عن مناقشة مشروع الميثاق الوطني كوثيقة أريد لها أن تكون مصدرا لسياسات الأمة، وقوانين الدولة، واختياراتها في المرحلة اللاحقة؟.

إننا رغم شح ما نتوفر عليه من المعلومات التاريخية حول هذه القضية نرجّح أن تكون ولادة هذه المجموعة -التنظيم حدثا عارضا فرضه ضغط الزمان والمرحلة أكثر من كونه تنظيما مستكمل الجهوزية، وواضح المعالم، ودقيق التنظيم والخطة. أما العناصر العازمة

(1) محمد بوسليماني،«وقفات مع الحركة الإسلامية في الجزائر»،(en ligne).(Consultéle 2005/11/13):،متوفر على الموقع الإلكتروني: http://www.chihab.net،وللاطلاع على نص البيان كاملا أنظر ملحق الوثائق من هذه الدراسة.

التي يتكون منها فقد جمعها قبل هذه اللحظة-كما جمع غيرها في مناطق أخرى- هدف مشترك هو هدف الدعوة الإسلامية، وما كانت قد اضطلعت به في هذا الصدد يدخل في سياق ما يسمى بالعمل الدعوي التلقائي.

وما يؤيد ما نذهب إليه هو منطوق بعض شهادات أعضاء هذه المجموعة أنفسهم؛ فمصطفى بلمهدي[*] مثلا يؤكد على أن «حركة الموحدين عبر مسيرتها وتغيير أسمائها تكيفا مع الظروف والتطورات، انتقلت إلى جمعية الإرشاد ثم حركة المجتمع الإسلامي... مرت على ثلاث مراحل بارزة تفصلها فواصل تاريخية في سلم التطور الطبيعي... بدأت دعوة عامة بخروج الجزائر من الجهاد الأصغر جهاد تحرير الأرض إلى الجهاد الأكبر جهاد البناء والتعمير. توجهت الحركة إلى بناء الإنسان الجزائري المسلم مواصلة لجهود جمعية العلماء الجزائريين التي غابت مرجعيتها بالتجميد والإقامة الجبرية»[1].

وفي حوار له مع مجلة المختار يؤكد بلمهدي على أن «الحركة (ويقصد هنا حركة مجتمع السلم) مرت بمراحل للوصول إلى الهيكلة والمؤسسات، منذ تاريخ توقيف القتال عام 62 الساحة كانت مهيأة للانطلاق في الدعوة العامة، تميزت بتعطش الشعب الجزائري إلى الإسلام... والمشاركة في حركة بناء المساجد وفتح المصليات وتحويل الكنائس، وكانت هذه المرحلة مرحلة نشر الإسلام الصحيح الذي كان يتزعم دعوته جمعية العلماء المسلمين الجزائريين قبل الثورة فكانت حاجة الشعب الجزائري بعد الاستقلال استئناف هذا الواجب»[2].

إن العمل الذي باشره هؤلاء الشباب لم يزل حتى هذه المرحلة -مثلما تبرزه هذه الشهادة- محض دعوة عامة فرضتها متطلبات مرحلة ما بعد الاستقلال، ولم تظهر عليهم علائم الانتظام والتكتل بشكل واضح إلا في فترة لاحقة يحددها بلمهدي نفسه بمرحلة ما

(*) أنظر بيوغرافيا مختصرة عنه في ملحق مسرد أعلام الحركة الإسلامية في الجزائر.

(1) مصطفى بلمهدي، «من التأسيس إلى المؤسسة»، (en ligne). (2007Consulté le/11/13:).متوفر على الموقع الإلكتروني:
http://www.elmokhtar.net/modules.php?name=News&file=article&sid=37.

(2) حوار مع الشيخ مصطفى بلمهدي،(en ligne)، (Consulté le 2009/06/02): .متوفر على الموقع الإلكتروني:
http://www.elmokhtar.net/modules.php?name=News&file=print&sid=831.

بعد خروجهم من السجن بداية الثمانينيات؛ حيث يقول».. كانت فترة المحنة (ويقصد فترة السجن من 1976 إلى 1980) مدرسة... سمحت بمراجعة التجربة السابقة وتقييم نتائجها... لتأسيس مرحلة جديدة لما بعد السجن، تنقل الحركة منالدعوة العامة المحضة لتنظيم محكم له مظهر عام لاستمرار الدعوة العامة وتنظيم داخلي يعتمد الخطة والاستراتيجية المبنية على رؤية واضحة للمستقبل»[1]. ونظرا لأن الأمر كذلك فقد مالت بعض الآراء فيما يتعلق بـ«جماعة الموحدون» إلى التأكيد على أن هذا التنظيم هو أقرب إلى تنظيم فرضه البيان المنشور أكثر من كونه تنظيما موجودا فعلا على أرض الواقع، فالبيان كان يحتاج -مثلما يقول هؤلاء- إلى توقيع لينسب إلى جهة ما، فإما أن يوقّع باسم أفراد وهذا كانت تحول دونه أسباب أمنية، وإما اللجوء إلى خيار التوقيع باسم هيئة رمزية سميت «الموحدون» وهو ما وقع عليه الاختيار[2]. فمحفوظ نحناح فضل مع مجموعته أسلوب المعارضة لنظام بومدين، وحتى يخرجوا هذه المعارضة إلى العلن أبرزوا وجودهم الرمزي بالإعلان عن تنظيم «الموحدون».

إنه ليس من مصلحة أي تنظيم مهما بلغت درجة تعبئته وتوسعه أن يغامر تحت ضغط لحظة تاريخية ما ليقضي على وجوده في حال كان له فعلا هذا الوجود السابق؟. وما يدل على أن التنظيم فرضه معطى المرحلة أكثر من كونه إطارا سابقا على هذه الفترة، حجم ونوعية ما قام به من نشاط احتجاجي؛ إذ تعد تلك الأعمال الاحتجاجية التي باشرها شكلا من أشكال العمل الاستعراضي، ولم ترتق إلى مستوى العمليات النوعية كما كان حال أعمال بعض المنظمات الإسلامية المشابهة في بعض البلاد الإسلامية كتنظيم الفنية العسكرية المصري مثلا[*].

كما أن السرعة التي تم بها تفكيك هذا التنظيم والقبض على معظم أعضائه الفاعلين تبرز مدى هشاشته وضعفه من الناحية التنظيمية، وبالتالي تتأكد لنا حداثة ولادته كجماعة منظمة. فمن المعلوم أن الجماعة التي تسمت باسم «الموحدون» سحبت ووزعت بيانات تحريضية مناهضة لنظام بومدين ولسياساته واختياراته الأيديولوجية، وأتبعت توزيع هذه

---

(1) مصطفى بلمهدي، «من التأسيس إلى المؤسسة»، مرجع سابق.

(2) رياض حاوي، مرجع سابق.

(*) أنظر تفصيله في: عبد العظيم رمضان، مرجع سابق، ص 95 وما بعدها.

البيانات بعمليات ميدانية تمثلت في التعريض بالنظام الحاكم عبر الكتابة على الجدران، وتقطيع الأسلاك الهاتفية، وتكسير أعمدة الكهرباء في بعض نواحي العاصمة والبليدة وبوسماعيل والأربعاء[1]. لكنه لم تمض إلا فترة قصيرة حتى تم القبض على رأس هذا التنظيم (محفوظ نحناح)، ثم على معظم أعضائه وقدّموا للمحاكمة[*] بتهمة محاولة قلب نظام الحكم وتكوين جماعة محظورة، وبذلك تم الإجهاز على هذه المجموعة الإسلامية المعارضة وتوقيف عملها -تقريبا- طيلة الفترة التي مكث فيها أعضاؤها داخل السجون. وفي ما يأتي جدول بأسماء بعض هؤلاء الأعضاء ومدة الحكم بالسجن الصادرةبحقهم:

جدول رقم (5-5) أعضاء تنظيم «الموحدون» ومدة محكوميتهم

العضو	مدة محكوميته (بالسنة)	المدة الفعلية المقضية في السجن
محفوظ نحناح	15	4
محمد قيراط	10	4
عبداللطيف سلحام، داود سلام	8	3.5
رشيد كسوري، حسين ستسعيد	7	3.5
محمد قندوزي، محمد خديجي، محمد بن أحمد، طاهر زيشي، بولنوار سطلسيت، بوجمعة عياد	6	0
محمد بلعياشي، محمد رزوقي، علي بومعيزة	5	3
محمد بوسليماني، مصطفى بلمهدي	3	3
محمد حزوي	1	1

المصدر: إعداد شخصي بالاعتماد على: فوزي أوصديق، مرجع سابق، ص 116-117.

لكن الجهد الدعوي والحركي لهذه المجموعة العازمة استؤنف من جديد بمجرد خروج أوائل أعضائها من السجن بعد استنفادهم لمدة محكوميتهم. وعندما دخل عقد

---

(1) فوزي أوصديق، مرجع سابق، ص 106.

(*) لا تتجاوز المدة بين الاحتجاج والقبض علىجماعة الموحدونخمسة أشهر، فالبيانوالأعمال الاستعراضية وقعت في منتصف شهر جوان، وهي فترة الاستفتاء على الميثاق، أما القبض على أول أعضائها وهو محفوظ نحناح فقد تم ليلة 05 ديسمبر 1976، وانطلقت جلسات المحاكمة بالمحكمة العسكرية للبليدة شهر ماي 1977.

الثمانينيات صدر عفو رئاسي سنة 1980 -تشير بعض المصادر إلى أنه تم بوساطة أمير الكويت-[1] شمل زعيمهم محفوظ نحناح ومن تبقى معه من أعضاء التنظيم. عندها كان اسم بومدين ونظامه وقبضته الحديدية قد تواروا إلى حيز التاريخ، ودخلت الجزائر ومعها الحركة الإسلامية مرحلة جديدة هي مرحلة حكم الرئيس الشاذلي بن جديد مع ما سجل فيها من انفتاح وتحلل من التزامات وخيارات الفترة السابقة ومن طابعها الدكتاتوري.

تحت تأثير هذه التغيرات الطارئة على الصعيد المحلي الداخلي (موت الرئيس بومدين)، وعلى الصعيد الإقليمي والدولي (حدث الثورة الإسلامية الإيرانية، الجهاد الأفغاني) كان المد الإسلامي في الجزائر يتسع ليتحول إلى تيار شعبي عام. في هذه المرحلة يقول بوسليماني «خرجنا من السجن وجدنا أن المد الإسلامي عبارة عن سيل. ماذا نفعل؟ حاولنا قدر الإمكان أن نجمع شتاته وأن نحوله إلى مسار طيب يصب في خزانات نستعملها في دفعات مرة على مرة ولا تفجر الطاقة دفعة واحدة»[2].

إن العمل الفعلي لـ«جماعة الموحدون» سيبدأ منذ هذه اللحظة معتبرا ومستفيدا من أخطاء المرحلة السابقة حينما زجت المجموعة بنفسها في خيار المواجهة مع نظام لا تمتلك آليات مقاومته أو مغالبته. ومنذ سنة 1982 ستتحول هذه المجموعة -تحت تأثير عديد العوامل- إلى قوة إسلامية منظمة وفاعلة؛ وستخرج من نطاقها الجهوي (منطقة البليدة والوسط) لتحقق امتدادها وتواجدها ثم انغراسها في مناطق أخرى من الوطن.

إن محفوظ نحناح الذي لم يزل حتى منتصف السبعينيات شخصية مغمورة تقف على رأس مجموعة صغيرة من المناضلين والأتباع، تحول عند مقدم عقد الثمانينيات إلى زعيم إسلامي معروف، زاد من سمعته وشهرته ما كان قد قضاه في ظل نظام بومدين من سنوات السجن، وما بدأت تنشره عنه بعض وسائل الإعلام الإسلامية، وخاصة تلك المرتبطة منها بتيار الإخوان المسلمين. فقد قدمته «مجلة المجتمع» الكويتية على أنه زعيم الحركة الإسلامية في الجزائر بلا منازع، وهو نفس ما فعلته المنشورات الإخوانية الأخرى -التابعة

---

(1) احميدة عياشي، مرجع سابق، ص 208. وإننا لنتساءل هنا-إذا صح هذا الخبر- هل كان لناشطي جماعة الإخوان المسلمين الكويتيين-وقد كانوا من أكثر فروع جماعة الإخوان نشاطا في منطقة الخليج- دور في تشجيع حصول هذه الوساطة لإطلاق الشيخ نحناح؟

(2) محمد بوسليماني، المرجع السابق.

للتنظيم العالمي- في مصر وفي الكويت وفي كامل أوروبا[1].

لقد استمر عمل الحركة في هذه المرحلة بطريقة سرية، ولم تكتف بالعمل الدعوي العام بل حاولت رفده بجهد حركي وتنظيمي مكافئ (علنية الدعوة وسرية التنظيم) يصف لنا مصطفى بلمهدي بعض حيثياته بقوله «بخروج القيادة من السجن والتأمل والدراسة وتحميل الظروف الجديدة... وبعد تريث لمعرفة حقيقة العهدالجديد... وضعت الحركة خطتها الاستراتيجية عام 1982، وضعت ضمنها تحليلا سياسيا واعيا بالواقع وتطوراته... وتصورها للمجتمع، ووضحت طريقة التعامل مع كل طرف وحددت الأهداف الكبرى والثوابت الشرعية والحركية... كما أن هذه الخطة هي منطلق الحركة للهيكلة عبر الوطن في تقسيمات إدارية سرية من الأسرة إلى الناحية إلى المنطقة إلى الجهة إلى المكتب القطري في إطارها تتم عملية الانتقاء من اللقاء ثم الارتقاء تعريفا وتكوينا وتنفيذا بالثقة والتعيين»[2].

وفي محاولاتها البحث عن مكان لها ضمن خارطة العمل الإسلامي في الأحياء الشعبية، أو في الجامعات لم يمر جهد جماعة الشيخ نحناح من دون حصول بعض الاحتكاكات السلبية، بل والعنيفة أحيانا بمجمل الفاعلين الآخرين في الساحة الإسلامية وخاصة الجامعية منها، فقد شهدت كل المرحلة التي تلت السنتين الأوليين من عقد الثمانينيات صراعات متعددة بين الجماعات والحركات الإسلامية العاملة في الساحة الجزائرية حول مواقع التأطير والنفوذ والتواجد كالمصليات ومساجد الأحياء الجامعية.

4 .2- التسمية والشهرة وبعض خصائص النواة المؤسسة:

مثل غيرها من الجماعات الإسلامية الموجودة في الساحة الدعوية الجزائرية تشترك معهم هذه الأخيرة في أصل التسمية؛ فهي إما تسمية تحيل إلى زعيم أو إلى أصل منشأ، أو إلى ارتباط بفكرة أو هيكل تنظيمي مخصوص. فالجماعة مجال بحثنا تسمّت بالعديد من الأسماء، كان أولها -مثلما أشرنا إليه آنفا- «جماعة الموحدون» وهي -في حدود علمنا- التسمية الوحيدة التي أطلقها عليها مؤسسوها مستلهمينها بحسب

---

(1) Mostafa Brahami, op. cit.

(2) مصطفى بلمهدي، «من التأسيس إلى المؤسسة»، مرجع سابق.

ما أشار إليه بعض الدارسين[1] من الإرث السياسي لمنطقة المغرب الإسلامي ممثلا في دولة الموحدين التي أسسها المهدي بن تومرت وعبد المؤمن بن علي. كما يمكن أن يشير مدلول الكلمة -بحسب ما يحتمله جذرها في اللغة العربية- إلى معنى «التوحيد» بما هو إفراد الله بالعبودية باعتباره أصلا هاما من أصول الاعتقاد الإسلامية. بخلاف هذه التسمية فإن كل التسميات الأخرى كان مصدرها «الخصوم» أو «المنافسون» من نفس العائلة الحركية؛ فقد كانت «جماعة الشرق» تطلق على جماعة الإخوان المروجة للعالمية تسمية «جماعة البليديين»، أو «جماعة الوسط» تأكيدا لانحصارها في منطقة جغرافية هي منطقة الوسط الجزائري ومنطقة البليدة تحديدا؛ حيث ينحدر منها غالبية مؤسسيها وعناصرها القيادية الأولى. كما تسمت الجماعة أيضا بـ«جماعة نحناح» نسبة إلى مؤسسها ورأس هيكلها التنظيمي الشيخ محفوظ نحناح. وعندما طرحت مسألة التنظيم الدولي للإخوان المسلمين انحاز محفوظ نحناح لفكرة العالمية (عالمية الدعوة وعالمية التنظيم)، وأصبح مع زميله محمد بوسليماني من أكثر الداعين لها في الساحة الحركية الجزائرية خلال عقد الثمانينيات، واستطاعوا بذلك الحصول على مباركة القيادة المركزية لجماعة الإخوان المسلمين بعد مبايعتهم لمرشدها العام. وبهذا المسلك تحول نحناح إلى مرشد الإخوان المسلمين في الجزائر، وأصبحت التسمية الرائجة حول حركته هي «جماعة الإخوان العالميين» التي تصطف قبالة «الإخوان المحليين» الذين يتزعمهم الشيخ عبدالله جاب الله، أو «جماعة البناء الحضاري» (الجزأرة) التي تزعمها الشيخ محمد بوجلخة التيجاني ثم من بعده الشيخ محمد السعيد. أما عن النخبة المؤسسة فإن ما نمتلكه من بيانات يبرز لنا بعض المعطيات الهامة في هذا الصدد:

(1) فوزي أوصديق، مرجع سابق، ص 104؛ وأيضا: رياض حاوي، مرجع سابق.

جدول رقم (5-6) بعض خصائص «جماعة الموحدون»

العضو	الفئة العمرية لحظة السجن (1976)		المنطقة الجغرافية	التخصص في الجامعة	لغة التكوين	المهنة
	تاريخ الازدياد	السن				
محفوظ نحناح	1942	34	البليدة	الأدب	العربية	أستاذ التعليم الثانوي
محمدبوسليماني	1941	35	البليدة	الأدب	العربية	أستاذ التعليم الثانوي
مصطفى بلمهدي	1943	32	البليدة	الأدب	العربية	مدير مدرسة ابتدائية
بوجمعة عياد	1946	30	المدية	؟	؟	؟

المصدر: إعداد شخصي

من مجموع 20 عضو تقريبا تم القبض عليهم عشية الاحتجاج على نص الميثاق الوطني المقدم للاستفتاء عليه صائفة 1976 لا نمتلك معلومات موثقة عن الأصول الاجتماعية والثقافية، وعن أطر النشأة وأطر التكوين والمرور... لغالبية هؤلاء الأعضاء، بيد أن المعلومات الجزئية المتاحة عن بعضهم والمتوفرة بين أيدينا يمكن أن تعكس لنا بعض خصائص النخبة المؤسسة لما عرف بـ«جماعة الموحدون»، وما أصبح يعرف في الثمانينيات بـ«الإخوان العالميون». فمن أصل 20 عضوا، أربعة (4) منهم ينحدرون من حيث انتماؤهم الجغرافي من منطقة وسط الجزائر (البليدة والمدية) وهو ما يبرز انحصار المجموعة لحظة تأسيسها في هذه المنطقة. أما من حيث الفئة العمرية فالأربعة أعمارهم فوق سن الثلاثين، وهو ما يجعلنا نخلص إلى أن أعضاء هذه الجماعة رغم كونهم شبانا إلا أنهم أكبر أعمارا من نظرائهم في «جماعة الشرق» الذين انحصر متوسط أعمارهم عند حدود 23 سنة. بينما لو حسبنا المتوسط العمري لهذه العينة الجزئية من أعضاء «تنظيم الموحدون» فإننا سنلحظ أن الفارق العمري بين الجماعتين كبير؛ حيث يرتفع إلى حدود 33 سنة، بفارق عشر (10) سنوات كاملة. أما من حيث خلفيتهم الثقافية واللغوية فإن أعضاء هذا التنظيم لا يختلفون من هذه الزاوية عن نظرائهم في «جماعة الشرق»؛ فالعناصر الفاعلة

في التنظيم (في هذه المرحلة وفي المرحلة اللاحقة) وهم الثلاثي نحناح، وبوسليماني، وبلمهديمن العناصر المعربة وذات التكوين الأدبي، وعندما أنهى هؤلاء تكوينهم الجامعي التحقوا بحقل التعليم الثانوي والابتدائي، وهو مثلما بينا في غير هذا الموضع فضاء العمل المفضل للعناصر الإسلامية الناشطة.

3 .4- «جماعة محفوظ نحناح» والعلاقة بالإخوان المسلمين:

تعتبر حركة محفوظ نحناح واحدة من الحركات التي تشكّل امتدادا تاريخيا لتنظيمات الإخوان المسلمين، وإن كنا لا نعلم بيقين علاقة الرجل وحركته بهم (أي بالإخوان) قبل 1976؛ حيث لا تزال القضية محل اختلاف بين عموم الباحثين؛ بين مؤكدلتلك العلاقة وناف لها. فبعض التحليلات تؤكد أن علاقة محفوظ نحناح بجماعة الإخوان سابقة على مرحلة خروجه من السجن سنة 1980؛ ويستشهدون على ذلك بمدة الحكم الذي أصدرته محكمة البليدة العسكرية في حق الرجل؛ حيث يتساءل عيسى خلادي عن سبب هذا الحكم القاسي على أعمال لا ترتقي إلى مستوى هذا التجريم ومستوى ما قدر لها من العقوبة لو لم تكشف دوائر الأمن العسكري عن علاقة محفوظ نحناح وانتمائه لمنظمات إسلامية عالمية[1]. ويذهب البعض إلى أن هذه العلاقة تطورتعبر صلة كان قد ربطهامع بعض الأساتذة المصريين من جماعة الإخوان المسلمين حينما كان مدرّسا في التعليم الثانوي بالبليدة. وهؤلاء قاموا بتزكيته لدى القيادة المركزية للجماعة التي بايعها أثناء أدائه للعمرة في السنة نفسها التي أعتقل فيها؛ أي سنة 1976[2]. وتلك صورة أخرى من صور تأثير المتعاونين المشارقة في المشهد الحركي الإسلامي بالجزائر بعد تجربة هاشم شعبان مع جاب الله وجماعة الشرق.

وإن كانت هذه الرواية لا تصمد أمام بعض الحقائق التاريخية التي يمدنا بها تاريخ حركة الإخوان المسلمين المصرية، وتاريخ تطورها التنظيمي في الثلث الأخير من القرن العشرين. ذلك أن الحركة المصرية تعرضت بعد ثورة يولويو 1952 -وخاصة بعد وصول

(1) Aissa Khelladi; Op. cit. p138.

(2) رياض حاوي، مرجع سابق متوفر على الموقع:http://www.chihab.net ؛ وأيضا: عبد الناصر مختاري، مرجع سابق،الحلقة 04، العدد 630.

جمال عبد الناصر للسلطة- إلى حملة استئصال منظمة قادت كل أجهزتها ورموزها القيادية إلى السجن والاعتقال من 1954 حتى 1971 تاريخ تسلم أنور السادات للسلطة بعد وفاة الرئيس عبد الناصر؛ حيث أفرج عنهم هذا الأخير وفتح أمامهم -إلى حين- مجال النشاط والحركة. ومنذ خروجهم من السجن باشرت القيادات الإخوانية وعلى رأسهم المرشد الثالث حسن الهضيبي جهودهم المكثفة للملمة شمل الجماعة، وإعادة ترتيب أوضاعها التنظيمية بعد 17 عاما من الحل والسجن والنفي، فعقدوا اجتماعا موسعا للإخوان في موسم الحج بمكة سنة 1973. لكن وفاة الهضيبي في أوت «أغسطس» من نفس السنة أدخل الجماعة من جديد في حالة من عدم الاستقرار التنظيمي، وأظهر إلى السطح بعض المشكلات الداخلية ذات الجذور التاريخية كصراع الأجنحة داخل الحركة بين قادة النظام الخاص وقيادات النظام العام، ورموز التنظيم المتواجدة بالخارج. وطرحت بحدة مسألة ما سمي ببيعة المرشد السري كخلف للهضيبي، ولم يتم تجاوز هذه الأزمات التنظيمية إلا مع بداية سنة 1977 حينما أصبح عمر التلمساني مرشدا للجماعة. في هذه السنة بالذات (أي 1977) بدأت شبكة العلاقات الخارجية لتنظيم الإخوان المسلمين تتحرك في اتجاه تحقيق تأسيس وتقعيد الاتصال بقيادات الأقطار الأخرى التي تتواجد بها فروع إخوانية؛ وبالتالي تنظيم العلاقة بين القيادة العامة الجديدة وقيادات تلك الأقطار[1].

إذاً طيلة الفترة الممتدة من 1973 إلى 1977 لم تسجل مبادرات في اتجاه ربط العلاقة مع الخارج بسبب ما عاشته الجماعة من عدم استقرار تنظيمي، لذلك فإن الرواية التي تذهب إلى أن القيادة المركزية لجماعة الإخوان قد قامت بتزكيته الشيخ محفوظ نحتاج بعد مبايعته لها أثناء أدائه للعمرة في سنة1976 تبدو على الأرجح غير صحيحة.

لكن هذا لا ينفي أن يكون الشيخ نحناح -وهو لا يزال في بدايات عمله الدعوي لم تنضج لديه مسألة الارتباط التنظيمي بعد- قد ربط بعض الصلات مع بعض عناصر الإخوان، كما كان يعقدها غيره من الطلبة والمثقفين الإسلاميين المغاربيين المستقرين لغرض التثقيف أو استكمال الدراسة بالجامعات المصرية. بل إن هناك بعض الروايات

---

(1) عبد الله فهد النفيسي، «الإخوان المسلمون في مصر بين التجربة والخطأ»، في: توفيق الشاوي «وآخرون»، الحركة الإسلامية: رؤية مستقبلية، مرجع سابق، ص ص 203-268.

المؤكّدة التي تقول بأن محفوظ نحناح كانت له صلة ببعض هؤلاء الإخوان، ومنهم نجل حسن البنا نفسه سيف الإسلام البنا عندما سافر هذا الأخير (أي نحناح) إلى القاهرة بغرض التسجيل في سلك الدراسات العليا بجامعة القاهرة؛ حيث مكث عنده فترة من الزمن بتوصية من بعض الإخوان[1].

أيا كان أمر تلك العلاقة فإن إلقاء القبض على محفوظ نحناح وجماعته سنة 1976 قد أرجأ فرص تعميق أواصر الارتباط الفكري والتنظيمي بين المركز (الجماعة الأم في مصر) وفرعه (جماعة الموحدون) إلى فترة لاحقة. لذلك فإن تنظيم الإخوان المسلمين لم ينطلق بصفة فعلية في الجزائر -إذا ما استثنينا جهود جماعة الشرق المتأثرة فكريا بالإخوان- إلا بعد خروج محمد بوسليماني من السجن سنة 1979، ثم محفوظ نحناح سنة1980 واستئناف هؤلاء لجهودهم الدعوية.

إن هذه العلاقة التي اعتراها بعض اللبس في تلك المرحلة الباكرة من عمر الحركة الإسلامية الجزائرية أصبحت واضحة كأكثر ما يكون الوضوح عند دخول عقد الثمانينيات؛ حيث شهدت هذه الفترة زخما كبيرا لتنظيمات الإخوان المسلمين في مختلف الأقطار العربية نتيجة ما حققته على المستوى الداخلي من حضور مكثف، وما أحرزته من نجاحات في ميادين العمل السياسي والاجتماعي والاقتصادي، وما كونته لها من مؤسسات وهياكل قوية في أقطارها، الشيء الذي أعطى للخطاب الإخواني حضورا وجاذبية في الشارع العربي والإسلامي. وفي هذه الفترة بالذات كانت جماعة الإخوان المصرية قد استكملت مبادرات التأسيس الفعلي للتنظيم العالمي، ووقّعت وثيقة ميلاده في أواخر شهر يوليو 1982[2]. وبدأت جهود قياداتها الميدانية تتكثف في اتجاه استقطاب التنظيمات الإسلامية العاملة في مختلف البلاد العربية والإسلامية للانضمام إلى الفكرة والانضواء تحت مظلة «الجماعة الأم».

---

(1) هذا ما ذكره نجل حسن البنا في مقابلة صحفية معه عند عودته إلى مصر بعد حضوره مراسيم تشييع جنازة الشيخ محفوظ نحناح. أنظر نص المقابلة كاملا في موقع حركة الإخوان المسلمين: http://www.Ikhoueneonline.net.

(2) أنظر:حسام تمام،«التنظيم الدولي للإخوان..الوعد والمسيرة والمآل».(En ligne).(Consulté le 2009/08/01)،متوفر على الموقع:

http://www.islamismscope.com/index.php?art/id:16>>.

لم تكن منطقة المغرب العربي بمعزل عن هذه المستجدات فقد عرفت الساحة الدعوية التونسية جدلا كبيرا حول مسألة مبايعة التنظيم الدولي، وانقسم قياديو جماعة الغنوشي (حركة الاتجاه الإسلامي) بين رافض للفكرة ومؤيد لها. أما الساحة الدعوية في الجزائر فقد شهدت هي الأخرى استقطابا ونقاشا حادا حول هذا الموضوع، وخاصة بين سنوات 1985-1986. وهي الفترة التي انضم فيها جناح من الحركة الإسلامية الجزائرية بقيادة محفوظ نحناح إلى هذا التنظيم؛ ومنذ تلك اللحظة أصبح نحناح المراقب العام للإخوان في الجزائر، وبدأ يتحرك رسميا باسمهم،ويطرح المفاهيم الإخوانية في ساحة الدعوة من عالمية في الفكرة وعالمية التنظيم، ويدعو إلى بيعة التنظيم الإخواني في القاهرة، لأنه هو أمثل جماعة إسلامية، ولأن حسن البنا شهيد وهو إمام الدعوة المعاصرة بلا منازع. في حين رفضت فكرة الارتباط التنظيمي الجماعات الأخرى العاملة في الساحة الجزائرية وهي جماعة عبدالله جاب الله، وجماعة البناء الحضاري[1]. وبهذا بدأت الساحة الدعوية في الجزائر تشهد عملية تشرذم وتنافر كبير بين أتباع هذه الجماعات الثلاث؛ حيث تحولت فضاءات النشاط الإسلامي المتاحة كالمصليات، ومساجد الجامعات، ومساجد الأحياء الجامعية، وحتى مساجد الأحياء الشعبية إلى فضاءات للمناوشة والصراع حول من يسيطر على هذا الموقع أو ذاك ليحشد الحشود ويجند الأتباع والمناضلين. كما حدث ما يمكن أن نسميه «تسربا حركيا» داخل بعض الحركات التي رفضت الارتباط والالتحاق التنظيمي بالتنظيم الدولي، وزادت مستويات هذا التسرب بالخصوص بعدما فشلت مساعي الوحدة بين هذه الحركات؛ حيث التحقت بعض الإطارات من جماعة البناء الحضاري بالإخوان العالميين (فيما عرف بقضية أحمد بوساق)، كما التحق بهم (أي بالعالميين) بعض الدعاة المستقلين. غير أن ما شهدته «جماعة الشرق» من نزيف مس مناضليها كما بعض قياداتها كان أكبر نظرا للقرابة الفكرية بين التنظيمين؛ إذ يلتقي الإثنان حول مرجعية التراث الفكري الإخواني كقاعدة للتكوين الثقافي والحركي. وقد التحق كل هؤلاء بـ«جماعة نحناح» على أساس ما كان يروج بأنها الممثل الرسمي للإخوان؛ وعلى ضرورة توحيد العمل الدعوي تحت واجهة واحدة هي واجهة «الجماعة الأم والأقدم». ومما زاد من حدة هذه الانقسامية

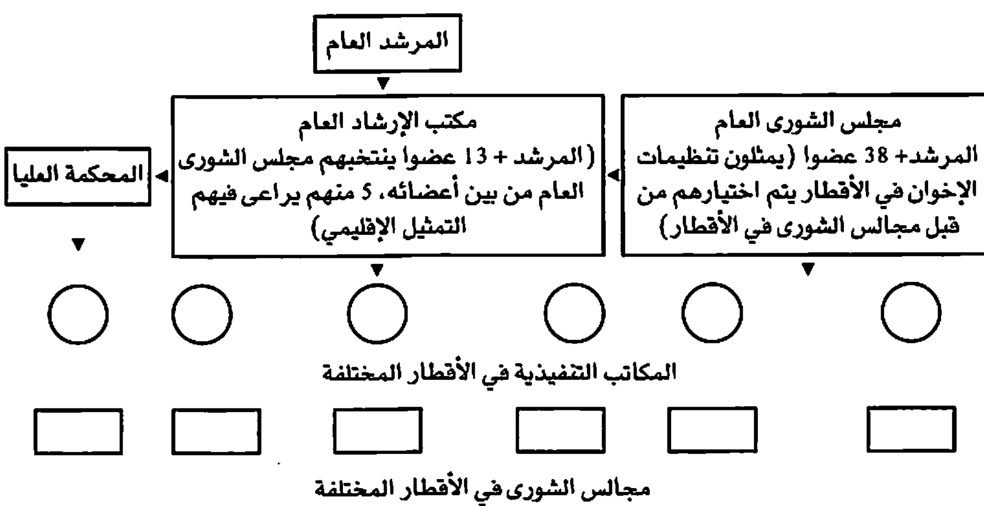
---

(1) عبد الناصر مختاري، مرجع سابق،الحلقة 04، العدد 630؛ وأيضا: Mostafa Brahami. op. cit.

في مستوى المشهد الدعوي الجزائري في تلك المرحلة بروز الحساسية السلفية -بمكوناتها واتجاهاتها المختلفة- إلى السطح، وبداية توسعها وانغراسها شيىءا فشيئاً تحت ضغط جهود مجموعة من الدعاة الشباب أمثال علي بلحاج[*]؛ حيث انضافت إلى التشكيلة السابقة من الجماعات ودخلت كمتغير جديد في معادلة التنافس والصراع، بل وتحولت إلى منافس للجميع[1].

إن الذي يميز «الإخوان العالميين» كمكون انضاف منذ عقد الثمانينيات إلىمكونات الحركة الإسلامية الجزائرية الأخرى هو ارتباطه الفكري والعضوي التنظيمي بالمركز ممثلا في جماعة الإخوان المسلمين المصرية؛ والقيادة التنظيمية للإخوان في الجزائر ممثلةً في مكتب الإرشاد الذي يعتبر الهيئة العليا الخاضعة لشخص المرشد العام للإخوان المسلمين كأعلى مركز في الهرم التنظيمي للحركة. وفيما يلي مخطط يوضح تدرجية السلطة والعلاقة في هذه الحركة:

شكل رقم (5-1) يوضح بنية التنظيم الدولي لجماعة الإخوان المسلمين



المصدر: محمد بن مختار الشنقيطي، مرجع سابق، ص 277، وأيضا: عبدالله فهد

(*) أنظر بيوغرافيا مختصرة عنه في ملحق مسرد أعلام الحركة الإسلامية في الجزائر.

(1) Mostafa Brahami. op. cit.

النفيسي، «الإخوان المسلمون في مصر بين التجربة والخطأ»، في: توفيق الشاوي «وآخرون»، مرجع سابق، ص 203-268.

4 .4- «جماعة محفوظ نحناح»: مصادر التلقي والتكوين، والعلاقة بالمعطى المحلي:

لا تختلف «جماعة محفوظ نحناح» أو ما اصطلح عليهم بـ«الإخوان العالميين» من هذا المنظور عن «جماعة الشرق»، فالحركتان وإن كانتا متخالفتين على مستوى المعطى التنظيمي فإنهما تتقاطعان على مستوى المعطى الفكري؛ حيث تشكّل مدرسة وتراث الإخوان نقطة تلاقيهما. لقد برز تأثر محفوظ نحناح والمجموعة المرافقة له بالفكرة الإخوانية في مرحلة باكرة من مسيرتهم في حقل العمل الدعوي والتغييري، فأول ما بدأ يلقيهالشيخ نحناح من دروس في حلقاته بمساجد البليدة (مسجد ابن سعدون)-وهذا ما قد يشير إلى تأثره بالفكر الإخواني مبكرا- فصول من كتاب «ظلام من الغرب» للشيخ محمد الغزالي وهو واحد من أعمدة الفكر الإسلامي في العصر الحديث، وأحد المتخرجين من مدرسة الإخوان المسلمين.

إن محفوظ نحناح كملهم لجماعته ومؤثر في مسار تشكّلها وتطورها الفكري والتنظيمي إلى حين تحولها إلى حزب سياسي في 6 ديسمبر 1990 هو مثلما يقول عنه احميدة عياشي»خريج مدرستين أساسيتين: مدرسة الإخوان المسلمين على الصعيد العقائدي والسياسي، والمدرسة الوطنية على مستوى الخطاب الثقافي»[1]. ومعلوم أن الشيخ نحناح ومعه بوسليماني وبلمهدي، والثلاثة يشكّلون طليعة النخبة المؤسسة «لجماعة الموحدين» ثم لوريثتها «جماعة الإخوان العالميين» هم خريجو مدرسة الإرشاد التي أسستها الحركة الوطنية في مدينة البليدة مسقط رأسهم. وقد تلقوا تعليمهم الأول على يدي الأستاذ محمد محفوظي أحد أركان حزب الشعب الجزائري، وعندما اندلعت الثورة التحريرية شاركوا جميعا بطريقتهم في دعمها. يمكننا القول إذاً إنهم من هذا المنظور بدأوا حياتهم النضالية -وخاصة محفوظ نحناح- متأثرين بالميراث الفكري والنضالي للحركة الوطنية الجزائرية

(1) احميدة عياشي، مرجع سابق، ص 207.

ممثلا في شقه الوطني بحزب الشعب الجزائري، لا الإصلاحي (جمعية العلماء المسلمين)؛ حيث لم يعرف لهؤلاء علاقة بنخبة جمعية العلماء أو بمدارسها في تلك المرحلة.

غير أن هذه البداية النضالية ذات الانتماء الوطني بدأت تميل بعد استرجاع الاستقلال في اتجاه «الإسلامية الصريحة» التي تتبنىالدفاع صراحة عن مكونات الهوية الوطنية، وعلى رأسها العروبة والإسلام وتدعو إلى تثمينهما وإلى ضرورة استعادة المرجعية الإسلامية لتنظيم شؤون الدولة والمجتمع. وقد بلغ أوج التعبير عن هذا الانتماء عشية 1976 عندما انتفضت نخبة «جماعة الموحدون» ضد نظام هواري بومدين وضد اختياراته الأيديولوجية في عمل احتجاجي عد في تاريخالحركة الإسلامية الجزائرية أول مواجهة ميدانية مع النظام السياسي الجزائري، قبل أن تتطور هذه المواجهة في شكل من العمل المسلح مع مصطفى بويعلي في منتصف الثمانينيات ومع الجماعات الإسلامية المسلحة الأخرى بعد إلغاء المسار الانتخابي سنة 1993. وخلال هذه الفترة كانت جهود نحناح وزملائه متجهة نحو العمل التربوي المتمحور حول محاولة نشر الفهم السليم للإسلام كعقيدة وكنظام حياة، وترسيخ الالتزام بتعاليمه وسلوكياته ضمن المجتمع العام وضمن المجتمع الطالبي في الجامعة؛ حيث كان نحناح -قبل أن يختار طريق الاحتجاج ويتصادم مع النظام السياسي- طالبا ناشطا مع نخبة مسجد الجامعة المركزية في أواخر الستينيات وبداية السبعينيات.

إذًا برز انحياز محفوظ نحناح إلى الإسلامية الصريحة مبكرا، وقد انعكس ذلك في مجمل مساره النضالي اللاحق. ولأن تجربة حركة الإخوان المصرية كانت تلقي بظلالها على المشهد الثقافي والحركي الجزائري منذ الستينيات بدءًا من تعاطف النخب الإسلامية الجزائرية مع محنة سيد قطب، ومحنة الإخوان على يدي الرئيس عبدالناصر؛ وانتهاء بالتفاعل مع ما كان يفد على الجزائر من المتعاونين المشارقة؛ ومن الكتابات والأدبيات الفكرية والحركية لمدرسة الإخوان. فإن كل هذه العوامل -وغيرها- فتحت أفق محفوظ نحناح على تجربتهم الدعوية والحركية فأصبح من أكثر المتأثرين بها والمتحمسين لها. ومثّل بذلك -كما يقول راشد الغنوشي- «جسرا مهما جدا لنقل الأفكار الإصلاحية المشرقية، والمناهج التربوية التي مثلها فكر الإخوان المسلمين عامة إلى الجزائر

والمغرب العربي على نحو ما، سواء عبر التدريس وسط طلاب الجامعة، أم كان في عمق البلاد عبر شبكة المساجد، ولا سيما في منطقة الوسط التي ينتسب الشيخ (إليها)... فكان من أهم أركان بسط فكر الدعوة الإسلامية في هذا القطر الإسلامي المهم»[1]. وبرز هذا الانحياز أكثر وضوحا عندما انتظم (هو وجماعته) بشكل نهائي في الهيئات الدولية لتنظيم الإخوان المسلمين؛ حيث أصبحت هياكلها إطارا جديدا لنضالهم؛ وأصبح فكر الإخوان وتراثهم وكتاباتهم مادة التكوين والتثقيف والنشاط والحركة، بدءا برسائل حسن البنا وكتابات سيد قطب، ومحمد أحمد الراشد، وفتحي يكن، وانتهاء بما يستجد من كتابات رموزهم الفكرية والحركية، سواء تلك المنضبطة منها بإطار الإخوان التنظيمي والناشطة فيه، أو تلك المندمجة معهم فكريا غير المنتظمة في حركتهم كالقرضاوي والغزالي والندوي... وغيرهم.

إن نظرة سريعة على برنامج النشاط اليومي لأعضاء «جماعة الموحدون» بمعتقل البرواقية الذي جمِعوا فيه بعد سنة من صدور قرارات المحكمة بسجنهم تبرز لنا جانبا من طبيعة التكوين الثقافي الذي كان يتلقاه العضو في الجماعة. وأول ما نلمسه على هذا البرنامج غلبة البعد التعبدي-الإيماني؛ فمعظم نشاط المجموعة الممتد من صلاة الفجر إلى الليل يتراوح بين الصلاة وقراءة القرآن والأدعية المأثورة، ويتخلل هذا البرنامج نشاط «فكري» يتمثل في قراءة ومدارسة بعض الكتب المنتقاة لهذا الغرض.

وحول هذه المفردة بالذات نلحظ حضورا واضحا للمدونة الفكرية الإخوانية وعلى رأسها الكتاب القطبي إلى جانب بعض الكتب الإسلامية التراثية مع غياب تام للكتاب الغربي(*)؛ فمن بين مجموعة من الكتب التي تم تدارسها وهي: في ظلال القرآن لسيد قطب، فقه الدعوة لسيد قطب، مختصر منهاج القاصدين للمقدسي، خاتم النبيين لأبي زهرة، فقه السنة لسيد سابق، مختصر السيرة لابن هشام، مقدمة ابن خلدون نلحظ حضورا للمؤلف

---

(1) راشد الغنوشي،«محفوظ نحناح.. السباحة ضد التيار تصل بك للمنابع»،[En ligne] [Consulté le: 2009/08/01]، متوفر على الموقع:

http://www.islamonline.net>>.

(*) قد ترجع غلبة بعض هذه المفردات لخصوصية ظروف وبيئة السجن.

الإخواني؛ إذ من بين سبعة مؤلفات نجد ثلاثة منها موزعة بين مجالات التفسير والدعوة والفقه المقارن تعود إلى بعض رجالات الإخوان (سيد قطب، وسيد سابق).

جدول رقم (5-7) مفردات البرنامج اليومي «لجماعة الموحدون» في معتقلهم

التوقيت	نوع النشاط
الصباح	- صلاة الصبح - قراءة الورد اليومي (أربع أحزاب) - قراءة المأثورات من الأدعية - الإفطار - قراءة في كتاب.
المساء	- صلاة الظهر- قيلولة - صلاة العصر - قراء الورد القرآني - نشاط مفتوح - صلاة المغرب.
الليل	- صلاة العشاء - قيام - ذكر - حلقات.

المصدر: إعداد شخصي بالاعتماد على: فوزي أوصديق، مرجع سابق، ص 108.

إننا نتساءل عن النهج الذي سلكته جماعة محفوظ نحناح في مباشرتها للعملية التغييرية في بدايات نشاطها الدعوي، فهي إن كانت تنتمي فكريا إلى جماعة الإخوان المسلمين فإن منهج «الجماعة الأم» منهج سلمي يؤمن بالتربية الشاملة كنظرية في التغيير، وبالتدرج والتغيير التدريجي مسلكا في العمل والنضال، فلماذا مال محفوظ نحناح وجماعته إلى نظرية التغيير الراديكالي وباشروا عملا عنفيا سنة 1976؟

الإجابة على هذا السؤال تأتي من أحد القريبين من محفوظ نحناح؛ حيث يرى راشد الغنوشي أن ما تورط فيه هذا الأخير مع جماعته «جماعة الموحدون» في مرحلة باكرة من بداية نشاطهم يرجع إلى حداثة تجربتهم في هذا الميدان، وإلى طبيعة وطريقة التعامل مع مصادر التلقي التي كان ينهل منها هؤلاء أفكارهم؛ وفي ذلك يقول «مرت (أي جماعة نحناح) بمرحلة السرية والتتلمذ على الفكر الإصلاحي المشرقي الذي قد يكون النقل الحرفي له في المرحلة الأولى قاد إلى تصادم الحركة في طور نشوئها في النصف الثاني من السبعينيات مع حكم بومدين،لقد مرت حركته من مرحلة النسخ عن المشرق إلى مرحلة

التفاعل الجريء مع البيئة الجزائرية»[1].

لا شك أنه كان للفكرة القطبية حضور في وعي «جماعة الموحدون» وفي مفردات التكوين الذي تلقوه قبل مرحلة اعتقالهم، وما كان ذلك التصادم والمواجهة مع نظام هواري بومدين سنة 1976 ليقعا لو لم يكن هناك تأثر بالأطروحة القطبية، ومحاولة استنساخها الحرفي وتطبيقها في الواقع الجزائري كما فعلته بعض الجماعات التي اعتنقتها في موطن تخلقها الأصلي.فالأطروحة القطبية كما هو معلوم تفتح الطريق «إلى نزعة مناضلة ومشهودة في تاريخ الإسلام، وهي نزعة الصرامة والأصولية والتمرد ضد كل نظام حكم ليس إسلاميا على نحو ملائم»[2]، وهو ما يبدو أن أتباع الحركة، وكلهم شباب قد وقعوا تحت طائلته لِمَا رأوه وقدّروه من انحراف لنظام هواري بومدين عن المرجعية الإسلامية، وذلك ما يكشف عنه بامتياز نص بيانهم الذي أصدروه عشية احتجاجهم.

إذا كان الارتباط بالفكرة الإخوانية واضحا تصريحا وتلميحا في تجربة «جماعة نحناح»، فكيف كانت علاقتها بالمعطى المحلي بعد أن اختارت قيادة الحركة الاندماج والارتباط التنظيمي بالتنظيم الدولي للإخوان المسلمين؟

في هذا الصدد نجد تباينا كبيرا في الرأي، بين مؤكد على تفاعل الحركة مع المعطى المحلي ومنتقد لموقفها منه. إن مصادر حركة محفوظ نحناح تبرز بوضوح علاقة الجماعة وتأثرها بالمعطى المحلي رجالات وأفكارا. يمكن أن نلمس ذلك في عديد التصريحات والكتابات، وخاصة المتأخرة منها؛ حيث تحرص هذه الأخيرة دائما على تأكيد تلك العلاقة؛ ففي تعريفهم الرسمي بحركتهم يؤكد أتباع محفوظ نحناح على أن حركتهم تستمد مرجعيتها بالإضافة إلى الإسلام من «تراث الحركة الوطنية، وتاريخها الحافل بالبطولات، وميراث جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، وفضائل الزوايا التي كانت منبع إشعاع حضاري وإحياء للروح الوطنية والجهادية للشعب غداة الاستعمار (1830-1962)»[3].

---

(1) راشد الغنوشي، المرجع السابق.

(2) محمد عبد الباقي الهرماسي، «الإسلام الاحتجاجي في تونس»، في اسماعيل صبري عبد الله «وآخرون»، مرجع سابق، ص 257.

(3) كما ورد ذلك في الموقع الإلكتروني لحركة مجتمع السلم:

وفي تعريفهم بشخص زعيم الحركة محفوظ نحناح وأسس تكوينه الفكري تتم الإشارة إلى أهم الشخصيات الفكرية والدعوية التي تأثر بها الرجل بدءا برجالات الحركة الوطنية الذين عاصر الشيخ محفوظ نحناح بعضهم ومنهم محمد محفوظي، ثم رموز جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وعلى رأسهم عبدالحميد بن باديس والبشير الإبراهيمي والفضيل الورتيلاني. ثم تأتي بعد هؤلاء مدرسة حسن البنا كرمز آخر للتأثير الإيجابي القوي، ومحمد متولي الشعراوي الذي كان نحناح يلازم دروسه وندواته في العاصمة والبليدة، ومحمد الغزالي. أما من المتقدمين فتشكل مدرسة عبدالحليم بن تيمية مصدرا آخر للتأثر فقد كانت مؤلفاته من أبرز من أثر في حياة محفوظ نحناح[1].

لكن البعض الآخر يرى غير هذا الرأي؛ فمصطفى براهمي وهو واحد من قيادات جماعة البناء الحضاري يؤكد على أنه لم يعرف في كامل تاريخ حركة الشيخ محفوظ نحناح اهتمام بالمعطى المحلي رموزا ورجالات وتراثا، بل كانت حركته تنتقد جماعة البناء الحضاري وتتهمها بالإقليمية؛ إذ يعد نحناح -مثلما ذكرنا- أول من صك مسمى «الجزأرة» كتسمية تشهيرية تتهم هؤلاء بالانكفاء على الجزائر والتأكيد على الخصوصية المحلية، ورفضهم لأية علائق تنظيمية أو فكرية مع أي جهة مشرقية. ويرى براهمي أنه من المهم أن نسجل بأنه طيلة سنوات عديدة (وتحديدا إلى حدود سنة 1992) لم يكن محفوظ نحناح يحيل أبدا على جمعية العلماء ولا إلى رئيسها الشيخ ابن باديس أو تلاميذه، ولكن بعد ذلك بسنوات راجع نحناح موقفه تحت ضغط دخوله مجال العمل السياسي؛ حيث بدأ يحيل على ابن باديس ومالك بن نبي والإبراهيمي، ويتحدث عن الخصوصية الجزائرية بينما كان يتهكم عليها قبل ذلك؛ حيث كان هذا الموضوع مجال خصومته وانتقاده لجماعة البناء الحضاري[2].

حقيقة لقد كان لجناح الحركة الإسلامية المتأثر بالأطروحات الإخوانية ومنه على

---

http://www.hmsalgeria.net/Who20%Is/index.html>>.

(1) أنظر:قسم الوثائق بالموقعالإلكتروني لحركة مجتمع السلم:
http://www.hmsalgeria.net/ar/nahnah.htm>>.

(2) Mostafa Brahami,<Cheikh Ahmed Sahnoun ou l'indépendance incarnée dans ses plus nobles dimensions> op. cit.

الخصوص الجناح المنتمي للتنظيم العالمي اهتمام ضعيف بالمعطى المحلي، وقد انعكس ذلك في مستوى برامج التكوين والتثقيف التي يتلقاها الأتباع؛ حيث المادة الفكرية والتثقيفية مستقاة في غالبها من الكتاب الإخواني، ومستمدة في عديد أبعادها من خبرة وتجربة حركة الإخوان المسلمين في مجال الدعوة والحركة. وقد تنبه إلى هذه الإشكالية أحد القياديين في تنظيم الإخوان العالميين وهو أبو جرة سلطاني عندما ألف كتابه عن «ابن باديس والعمل الإسلامي»[1] للتنبيه إلى أهمية الوعي بالمعطى الداخلي (بتراثه وتجاربه ورجالاته...) وقيمته الكبرى في رفد التجربة الحركية الإسلامية في الجزائر.

بقي أن ننبه في الأخير إلى أنه برغم اندراج محفوظ نحناح ضمن تيار الإخوان المسلمين العالمي واقتباسه من خبرته المعرفية والحركية في مجال الدعوة والتغيير، وقناعته بعالمية الفكرة وعالمية التنظيم إلا أن أفقه الفكري كزعيم حركة إسلامية لم يبق جامدا طيلة مسيرته من لحظة تأسيسه لتلك الحركة حتى صيروراتها الحالية مع العمل الاجتماعي والسياسي، وهو ما يبرز تدرجها من مرحلة النقل الحرفي من المدونة الفكرية الإخوانية إلى مرحلةالتفاعل الضروري مع البيئة الجزائرية.

إن مطالعة بعض كتاباته على قلتها تبين لنا التطور الحاصل في مستوى منظومة الأفكار التي ينهل منها محفوظ نحناح وتنهل منها بالتالي حركته؛ ففي كتابه «الجزائر المنشودة»[2] ينفتح أفق الرجل على موضوعات الساعة (الهوية، الوطنية، الديمقراطية، التنمية...)، أما مصادره فهي وإن كانت قاصرة على الكتاب المعرّب إلا أنها متنوعة، تجمع بين كتابات رموز وأعلام الفكر الإخواني المعاصر كالغزالي والقرضاوي، إلا أنها لا تتوقف عندها، بل ينهل الرجل أيضا من كتابات رموز الفكر العروبي القومي وإصدارات مؤسساته المعروفة (إصدارات مركز دراسات الوحدة العربية)، وبعض إصدارات المؤسسات الإسلامية ذات المنحى التجديدي في مجال الفكر والمعرفة كالمعهد العالمي للفكر الإسلامي بأمريكا، ومركز دراسات المستقبل الإسلامي. وتحيل إلى أعلام الفكر الغربي الكلاسيكي كغوستاف لوبون، وأعلامه المعاصرين في مجال السياسة والاجتماع أمثال صامويل هنتنغتون وبول

---

(1) عبد الناصر مختاري، مرجع سابق، العدد 630، الحلقة 04.

(2) محفوظ نحناح، الجزائر المنشودة، المعادلة المفقودة..الإسلام، الوطنية، الديمقراطية، ط1 (الجزائر: دار النبأ، 1999).

كينيدي ودانيال كولار ودانييل بيل وغيرهم.

خلاصة

إن وحدة الأهداف ووحدة الدوافع، والاشتراك في نفس الأرضية المرجعية لم يمنع الافتراق في مستوى الطريق المسلوك والاستراتيجية المتبعة للوصول إلى تحقيق هذه الأهداف.

هذا ما ينطبق تمام الانطباق على الحركة الإسلامية في الجزائر؛ فمع اشتراك الجماعات الإسلامية الرئيسية التي هيمنت على الساحة الدعوية والحركية منذ السبعينيات- والتي ألمعنا إليها في هذا الفصل- وتقاطعها في العديد من الأفكاروالمبادئ؛ إذ هي جميعا تنتسب إلى الإسلام كأساس وكمرجعية وهو ما يفرقها عن غيرها من الحركات والجماعات التي تتخذ من الأيديولوجيات الأخرى مصادر للإلهام والتوجيه. إلا أن هذا الجذر المشترك لم يمنع التعدد والتنوع الذي يصل في بعض الأحيان إلى درجة الاختلاف المفضي للتنازع (وهو ما خبرته الحركة الإسلامية في الجزائر بقوة وخاصة في فترة منتصف الثمانينيات). كأنما هي بهذا المسلك تحاكي بعض فصول التاريخ الإسلامي، وتعيد إنتاج نماذجه التاريخية عندما نشأت فيه المدارس والفرق والمذاهب.

فمنذ فترة مبكرة من انطلاق العمل الإسلامي في الجزائر بدأت عوامل الافتراق والانقسام تفعل فعلها في مستوى نخب هذه الحركة فاسحة المجال أمام التعدّد الحركي. وهو ما قاد في الأخير إلى بروز تلك التشكيلة الحركية الموزعة على جماعات متعددة هيمنت على الساحة الدعوية لفترة طويلة ولا يزال لبعضها حضوره إلى اليوم. وقد حاولنا في هذه الدراسة الإلماع إلى فصيلين كبيرين منها: الأول هو الاتجاه الوطني الجزائري ممثلا في جماعة البناء الحضاري، والثاني هو الاتجاه الإخواني ممثلا بشطريه المحلي (جماعة الشرق) والعالمي (جماعة محفوظ نحناح) وذلك من خلال الاقتراب منهما عبر مجموعة من العناصر لأجل إعطاء صورة مركزة تعكس ما هي عليه هذه الحركات في الفترة مجال الدراسة.

الفصل السادس

الحركة الإسلامية الجزائرية:
نماذج من الإنتاج الأيديولوجي

«لم تكن عبارة عن دروس نكتفي خلالها بشرح كيف تتم تأدية الصلاة والصوم وكل ما يتعلق بذلك لا، بل كانت دروسا على مستوى عال. كنا نشرح ونبحث أثناءها ما يمكننا عمله لكي نعيش في دولة إسلامية... كنا نتحدث عن كل شيء، عن جميع المواقف، عن الاقتصاد، عن جميع مظاهر الحياة»

من شهادة داودي محمد الهادي

فرانسوا بورغا، الإسلام السياسي صوت الجنوب، ص265

تمهيد

إذا كنا في الفصول السابقة قد عمدنا إلى تتبع الجذور والسياقات التاريخية التي نمت وتخلّقت فيها الحركة الإسلامية في الجزائر، مبتدئين ذلك بعرض وتحليل تاريخي للظروف الاجتماعية والسياسيةوالاقتصادية والثقافية السابقة على مرحلة الاستقلال والمزاملة لها، وتعرفنا بالتالي إلى أهم المحطات والمراحل التاريخية التي مرت بهاالحركة الإسلامية الجزائرية، فإننا نطمح في هذا الفصل إلى محاولة استجلاء بعض إسهامات هذه الأخيرة حول جملة من القضايا المطروحة على الساحة في تلك المرحلة التاريخية المختارة كفترة ركزت عليها هذه الدراسة لعديد الاعتبارات، وهي الفترة الممتدة من 1962 إلى 1982.

وإن كنا نسلّم من البداية بشح ما هو متوفر من المادة النظرية والمنتج الأيديولوجي الذَين من الممكن الاشتغال عليها لاستجلاء بعض إسهامات الحركة الإسلامية في الجزائر حول عديد القضايا المطروحة في الفترة مجال الدراسة. ولذلك عمدنا إلى الاستعانة بما توفر لنا من تلك المادة وهي على العموم تدور حول: مجلة التهذيب الإسلامي التي أصدرتها جمعية القيم باللغتين العربية والفرنسية، وبعض إسهامات الشيخ عبداللطيف سلطاني وخاصة في كتابيه: المزدكية هي أصل الاشتراكية، وسهام الإسلام على اعتبار ما شكلته هذه الشخصية الدعوية من حضور في ساحة الدعوة والحركة الإسلامية في الجزائر منذ بداية الاستقلال إلى غاية وفاته تحت الإقامة الجبرية سنة 1984.

ملاحظات أولية حول الإنتاج الأيديولوجي للحركة الإسلامية في الجزائر

بخلاف كثير من الحركات الإسلامية المنتشرة على طول محور المغرب–أندونيسيا تُبرز الحركة الإسلامية في الجزائر نموذجا خاصا فيما يتعلق بقضية الإنتاج الفكري والأيديولوجي.

وإذا كان لكثير من تلك الحركات الإسلامية زعماؤها وقادتها الفكريون، وإنتاجها الفكري الغزير في ميادين التنظير الفكري والحركي، فإن الحركة الإسلامية في الجزائر

تشذ عن هذه القاعدة؛ حيث يمكن للباحث في الموضوع أن يصل إلى الخلاصة الآتية: هي شح ما تتوفر عليه في هذا الصدد، وفقرها الملحوظ إزاء المادة الأيديولوجية المكتوبة-من ناحية الكم، كما من ناحية الكيف أحيانا -التي يمكن بالرجوع إليها التعرف إلى المضامين الفكرية والأيديولوجية لهذه الحركة. وكذا الاقتراب من اهتماماتها ومشاغلها وتصوراتها- مثلها في ذلك مثل كل حركة تتأسس لتغيير واقع اجتماعي ما طارحة لأجل ذلك رؤاها وتصوراتها البديلة-حول عديد القضايا المطروحة.

إنه نظرا لعدم عثورنا على أدبيات للحركة الإسلامية-ممثلة في الجماعات الثلاث مجال الدراسة؛ جماعة البناء الحضاري، جماعة الشرق، جماعة الوسط- وغياب أي أثر لأي إنتاج فكري وأيديولوجي يعود لتلك الفترة الممتدة على مسافة عقدين من الزمن (1962-1982). وتأكيد هذا الغياب عبر ما صرح لنا به عديد القياديين من تلك الجماعات؛ إذ يكادون يجمعون على الانعدام شبه التام لمثل هذا الإنتاج الفكري لعوامل كثيرة، يأتي على رأسها العامل السياسي والعامل الأمني الذين هيمنا على الساحة الفكرية والحركية الجزائرية منذ الاستقلال إلى نهاية الثمانينيات[1]. نظرا لتلك الاعتبارات-وغيرها- فقد عمدنا إلى الاستعانة ببعض ما توفر لنا من الإنتاج الفكري العائد لتلك الفترة حتى وإن كان من الناحية الموضوعية والمنهجية بعيدا عن ما قررناه في مبتدأ هذه الدراسة عندما عزمنا على البحث في الجذور الأيديولوجية للحركة (ممثلة خاصة في الجماعات الثلاث). فنظرا لقرب هذا الإنتاج بشكل أو بآخر من اهتمامات بعض النخب الإسلامية، ونظرا لأن بعض ما أنتجه هؤلاء حتى وإن لم يندرجوا ضمن سياق عمل جماعي وحركي مهيكل كما تحيل إليه بعض دلالات مفهوم «الحركة»، فقد وجدنا أن الرجوع إليه ومحاولة دراسته يمكن أن يعطينا صورة حول جانب مما كان يقوله أو يفكر فيه بعض المنتسبين إلى الحركة الإسلامية في تلك المرحلة.

إننا نقصد بذلك تحديدا إنتاج نخبة جمعية القيم، وبعض كتابات الشيخ عبد اللطيف السلطاني. فقد شكّلت كتاباتهم عينة من الإنتاج الفكري في تلك المرحلة وكان لهذا الإنتاج حضوره في ساحة العمل الإسلامي.

إن مجلة «التهذيب الإسلامي» ونظيرتها «Humanisme Musulman» وهما

(1) ذلك ما صرح لنا به مثلا مراد زعيمي والطيب برغوث في مقابلاتنا معهم.

المطبوعتان أو الرسالتان اللتان أصدرتهما جمعية القيم الإسلامية طيلة الفترة الممتدة من أواخر سنة 1964 إلى منتصف 1966وكانتا أول مجلتين حرتين لا تخضعان لتوجيهات الحزب الواحد مثلما كان عليه الحال في تلك المرحلة، شكلتا فضاء فكريا ومساحة للتعبير للعديد من عناصر النخبة الإسلامية التي كان لها دور في توطيد مسار الحركة الإسلامية الجزائرية في المرحلة اللاحقة. فقد كتب فيها أحمد سحنون وكتب فيها عمر العرباوي وعبداللطيف سلطاني والهاشمي التيجاني وعباسي مدني. وغالبية هؤلاء-مثلما هو معلوم- كان لهم دور في توجيه أو إلهام هذه الحركة أو على الأقل جناح منها في تلك المرحلة (السبعينيات) وفي المرحلة التي تليها (الثمانينيات والتسعينيات). وبالتالي فإن الرجوع إلى هذا المنبر الفكري والإعلامي الإسلامي يمكن أن يحيلنا على بعض أفكار الحركة الإسلامية في مرحلتها الباكرة عندما كانت محض عمل تلقائي لم يرق بعد إلى مستوى التنظيم والهيكلة كما ستشهده في العقد اللاحق.

أما عبداللطيف سلطاني فقد برزت كتاباته في تلك الفترة المبكرة من عمر الحركة الإسلامية الجزائرية. ورغم أن الشيخ لم تكن له ارتباطات تنظيمية وحركية مع الحركات والجماعات المعروفة آنذاك؛ إلا أنه مارس تأثيرا ما على بعضها نظرا لمكانته كفقيه وكعالم دين من جهة، ولوزنه التاريخي باعتباره رمزا من رموز المدرسة الإصلاحية الباديسية الذين بقوا على قيد الحياة من جهة ثانية، ولموقفه الثوري من نظم الحكم المتعاقبة منذ الاستقلال من جهة ثالثة.

لقد بدأ الشيخ عبداللطيف سلطاني مرحلة الاستقلال إماما وخطيبا في واحد من أعرق مساجد العاصمة، لكنه بدل أن يبقى إماما عاديا يعظ ويخطب ويدرّس ككثير ممن يشغلون هذه الوظيفة الدينية تحوّل -تحت عديد الأسباب، ومنها قناعته بالمسؤولية الأخلاقية والرسالية الملقاة على عاتق «العلماء» وبالدور الوظيفي والنقدي الذي ينبغي أن يضطلعوا وينهضوا به-[1] إلى أحد أكبر منتقدي ومعارضي السلطة. وتحول خطابه -الذي بدأ خطابا أخلاقيا يحتج على بعض الممارسات، وعلى بعض مظاهر الانفتاح على التأثير الغربي كالاختلاط، والسفور...- عند منعطف السبعينيات إلى خطاب عقائدي أيديولوجي

(1) أنظر: عبد اللطيف سلطاني، «عندما يسكت العلماء»، مجلة التهذيب الإسلامي، العدد 08 (مارس 1966)، ص ص 24-28.

ينتقد توجهات السلطة، ويحتج علىاختياراتهاومواقفها.لكونها تدين الدين وتستعيض عنه في تنظيم شؤون الدولة والمجتمع بالمذاهب المستوردة.

كل المراجع والدراسات حول الحركة الإسلامية في الجزائر تشير إلى كتابات عبداللطيف سلطاني وتعتبرها مصدر إلهام فكري لنخبها. فمحمد حربي مثلا يرى أن كتابه «المزدكية هي أصل الاشتراكية» أشبه ببيان«Lemanifeste» الحركة الإسلامية الجزائرية، وكل اتجاهاتها تقريبا تحيل عليه[1]. أما سيفرين لابات فتعتبر أن أعمال سلطاني قد شكلت أحد أهم عناصر الإلهام بالنسبة للحركة الإسلامية الجزائرية[2]. وهو نفس ما يذهب إليه كتّاب آخرون في تأكيدهم على أن كتابات سلطاني كانت تشكل دليل عمل للإسلاميين[3]. ورغم أن بعض كتبه تم منعها من التداول وقاطعتها قبل ذلك دور النشر الجزائرية وعلى رأسها كتابه «المزدكية هي أصل الاشتراكية»؛ حيث صدر في طبعته الأولى بالمغرب الأقصى سنة 1974إلا أنه أدخل بطرق غير قانونية إلى الجزائر من خلال تصوير أجزاء منه إما في تونس أو فرنسا، وبهذه الكيفية تم تداوله بشكل واسع بين شباب الحركة الإسلامية[4].

غير أنه حتى في الحالة التي تنفي أن تكون كتابات عبداللطيف سلطاني قد وصلت إلى هذا الحد من الجذب والإلهام، وهو ما حاول تأكيده غير واحد من الوجود البارزة في الحركة الإسلامية الجزائرية أمثال رشيد بن عيسى؛ حيث يعتبرون أن الحديث عن سحنون،وعن سلطاني، وعن إسهاماتهم بهذا الشكل فيه شيء من المبالغة؛ إذ يقول بن عيسى»..من قرأ المزدكية أو أي شيء من هذا القبيل؟ في هذه الفترة، قد يكون هناك من قرأ هذا الموضوع ولكنه سرعان ما نحاه جانبا»[5]. وهو تقريبا نفس ما قرره عبدالله جاب الله عندما أكد على أن جماعته بدأت تباشر عملها في منطقة الشرق دون أن تستلهم من هؤلاء الشيوخ وعلى رأسهم عبداللطيف سلطاني.

---

(1) Mohammed Harbi. L'islamisme dans tous ses états. Op. cit. p 135.

(2) Séverine Labat. Les islamistes Algériens entre les urnes et les Maquis.Op. cit.p 84.

(3) حيدر إبراهيم علي، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، مرجع سابق، ص 74.

(4) ذلك ما أكده لنا حسن كاتب في مقابلتنا معه، وانظر أيضا: فوزي أوصديق، مرجع سابق، ص 203.

(5) فرانسوا بورغا، الإسلام السياسي صوت الجنوب، مرجع سابق، ص 262.

إذاً حتى في هذه الحالات فإن كتابات سلطاني، وإن لم يكن لها ذلك الزخم التأثيري فإنها عكست لنا بشكل جلي بعض القضايا التي انطرحت في تلك المرحلة، وكان لها تأثيرها (أي قضايا تلك المرحلة) على فئات عريضة من النخب الإسلامية. فكتاباته تحفل بالعديد من المسائل والقضايا المرتبطة بتلك اللحظة التاريخية (كمسألة الاشتراكية التي وقفت منها النخبة الإسلامية موقف المعارضة والرفض) ويُعمل فيها يد الثلب والنقد. وهي بذلك تؤرخ لقضايا ومشكلات شغلت فعاليات كثيرة من الحركة الإسلامية الجزائرية، وتعكس جوانب مهمة من عمر هذه الحركة في تلك المرحلة الباكرة من تاريخها.

مع هذا ينبغي أن ننبه إلى أن فكر عبداللطيف سلطاني كما تعكسه كتاباته يتحرك ضمن إطار الحقل الثقافي التقليدي المنشغل تقريبا بالموضوعات نفسها التي نلمسها عند كل الكتاب الكلاسيكيين، ولا نستشف أية هموم نهضوية في ما ألف الرجل إذا قسناه ببعض من عاصرهم من الكتّاب سواء داخل الجزائر أو خارجها أمثال مالك بن نبي مثلا أو المودودي أو الغزالي أو غيرهم من كتّاب تلك الفترة.

في ميدان الإنتاج الأيديولوجي يمكن أن نتحدث أيضا عن عنوان جديد برز في الساحة الحركية الإسلامية حينذاك تحت تأثير تأسيس مسجد الطلبة بالجامعة المركزية بالعاصمة، وتحت تأثير ديناميكية نشاطه الطالبي الحثيث. إنه تحديدا مجلة «Que sais-je de l'islam» التي صدر أول عدد منها في سنة 1969؛ أي بعد حوالي ثلاث سنوات من توقيف مجلة التهذيب الإسلامي. وقدتحولت هذه المجلة إلى فضاء للأقلام الشابة من ناشطي الحركة الإسلامية. ومثلما ذكرنا في غير هذا الموضع فقد استمر صدورها باللغة الفرنسية إلى سنة 1980، ثم صدرت بالعربية بعد ذلك تحت مسمى «مجلة التذكير» في أربعة أعداد، إلى أن تم منعها بعد تجمع الجامعة المركزية سنة 1982. إلا أن بحثنا المضني عن أعدادها (أي أعداد مجلة ماذا أعرف عن الإسلام) لم يقد إلى نتيجة؛ إذ لم نعثر منها إلا على عدد أو عددين، وهو ما لا يمكن بحال أن يكون كافيا ومناسبا للدراسة.

وفي العدد الخامس من مجلة التذكير التي عاودت الصدور في ديسمبر 1989 يعطينا مديرها مصطفى براهمي صورة ملخصة عن هذه المجلة ومدى انتشاريتها؛ حيث يؤكد أنها لقيت ترحيبا كبيرا في الجامعة منذ صدور عددها الأول سنة 1969. وبعد

1970 توسع نشرها فدخلت المساجد الحرة حينذاك (كمسجد النصر)، وبعض النوادي (نادي بلكور) كما دخلت الثانويات[1]. لكن هذه المجلة المعتبرة كثاني مجلة حرة في الجزائر المستقلة اختفت -بحسب خلادي- منذ سنة 1973 بعد حادثة حرق مسجد الطلبة بالجامعة المركزية، ووفاة بعض كتّابها (مالك بن نبي)، ومغادرة بعضهم إلى الخارج (رشيد بن عيسى)[2]. نعم لقد ضعف زخم المجلة بعد 1973؛ حيث صدر منها ما يزيد عن 9 أعداد بين سنوات 1969-1973 بمعدل عدد إلى عددين في السنة، لكنها لم تختف تماما كما يذهب إلى ذلك خلادي؛ حيث صدرت منها أعداد أخرى بلغت حتى شهر مارس 1980 ثلاثة عشر (13) عددا.

إضافة إلى هذه العناوين يمكن أن نتحدث عن بعض العناوين الأخرى ذات المنحى الإسلامي كان لها تأثير -بشكل أو بآخر- في الساحة الفكرية الإسلامية الجزائرية، وكان لبعض العناصر المحسوبة على الحركة الإسلامية أو القريبة منها بعض المشاركة في الكتابة فيها. ونذكر منها المجلات التي تولت وزارة الشؤون الدينية إصدارها ومنها: مجلة المعرفة (ماي 1963- صيف 1965)، ومجلة القبس (مارس 1966- صيف 1970)، وخاصة مجلة الأصالة (مارس 1971- نوفمبر1981) التي كانت تنشر أبحاثا ودراسات علمية، كما كانت منبرا يطلع من خلاله شباب الحركة الإسلامية على أشغال ملتقى الفكر الإسلامي؛ حيث دأبت الوزارة على نشر أعمال الملتقى كاملة عبر صفحات هذه المجلة وتولت توزيعها بشكل واسع[3]. كما أصدرت وزارة الشؤون الدينية كذلك مجلة أخرى هي مجلة الرسالة (منذ 1980).

كما يمكن أن نتحدث أيضا عن سلسلة الدروس والخطب التي كانت تصدر عن الفاعلين من قيادات الحركة الإسلامية الجزائرية في تلك المرحلة، وعن شيوخها البارزين. وكانت -ولا شك- تعكس بشكل أو بآخر بعض اهتمامات هذه الحركة. إلا أن هذا التراث

---

(1) محمد مصطفى، «رجوع التذكير أو تاريخ مجلة رائدة»، الجزائر:مجلة التذكير، العدد5 (ديسمبر 1990)، ص ص 4-7.

(2) Aissa Khelladi. Op. cit. p 91.

(3) أنظر: محمد الأمين بلغيث، «الصراع الفكري في الجزائر المستقلة من خلال مجلة الأصالة 1971-1981»، en ligne. Consulté le: 2009/08/10)، متوفر على الموقع الإلكتروني:

>http://belghit56.googlepages.com/6<.

الخطابي يحكمه ما يحكم أي خطاب غير مدون؛ إذ نظرا لعدم انتشار وسائل التسجيل الصوتي أو المتعدد الوسائط (صوت، صورة)، وربما -وهو الأهم- ضعف الاهتمام به (أي بالتسجيل)، أو وجود ما يصرف عنه (انتشار الأشرطة الدينية لبعض الدعاة والشيوخ كأشرطة عبدالحميد كشك...)، لم تصل إلينا إلا قلة نادرة من النماذج لتلك الخطابات.

لذلك يؤكد بعضهم متحدثا عنالأدبيات الإسلامية الجزائرية «La littérature islamiquealgérienne» قائلا «ليس هناك أكثر إحباطا من أن نسجل بعد ثلاثين سنة من الاستقلال كم هو ضعيف الإنتاج الفكري الإسلامي الجزائري»[1]. وإن كان هذا الموقف يعود إلى مطلع التسعينيات؛ حيث شهدت مرحلة ما بعد 1988 انتعاشا نسبيا لبعض الأدبيات الحركية الإسلامية المكتوبة والمسموعة والمرئية تحت تأثير الظروف الجديدة، وعلى رأسها ظاهرة.الانفتاح السياسي وإطلاق الحريات، وتطور وتوفر وسائط الاتصال.

ففي هذه الفترة أصدرت الجبهة الإسلامية للإنقاذ جريدة المنقذ، وأصدرت حركة النهضة المنبثقة عن جماعة الشرق نشرية النهضة.كما أصدرت جماعة الإخوان العالميين تحت قيادة محفوظ نحناح مجلة الإرشاد. أما جماعة البناء الحضاري فقد أصدرت بعض النشريات (نشرية الجمعية الإسلامية للبناء الحضاري)، واستأنف مسجد الطلبة بالجامعة المركزية المسير من طرف الجماعة هو الآخر إصدار مجلة التذكير. ودفعت هذه الحركية في مجال النشر بعض المقربين من التيار الإسلامي أو المتعاطفين معه إلى إصدار بعض الصحف والمجلات، فصدرت جريدة العقيدة، والهداية، والبلاغ، والنور بالعربية، وجريدة الفرقان، و L eveil بالفرنسية. أما الإنتاج الفكري فقد عرف هو الآخر بعض الانتعاش ولكن دون الحد المُرضي. وفي هذا الصدد تكثفت على الساحة إنتاجات الطيب برغوث القيادي في جماعة البناء الحضاري وكتاباته ضمن سلسلة مفاتيح الدعوة، كما كان له حضور في مختلف الصحف الإسلامية المعربة (العقيدة، النور...) وبرزت كتابات عباسي مدني، وأبو جرة سلطاني ومعه شرفي الرفاعي والنذير مصمودي وبعض الأقلام الإخوانية الأخرى... وغيرهم من الكتّاب.

إلا أن هذا الانفتاح لم يعمر طويلا؛ إذ سرعان ما دخلت البلاد في مرحلة خطيرة

(1) ibid. p 88.

من عدم الاستقرار الأمني والسياسي وأصبح التفرغ معها للعمل الفكري أو الكتابة في الشأن الإسلامي حركيا أم فكريا أمرا بعيد المنال، وهو ما حرمنا من جديد من إمكانية مراقبة وتتبع ما كان يمكن أن يؤول إليه الجهد الإسلامي على صعيد الكتابة والتنظير الفكري والحركي ليتأكد أو ينتفي الحكم الذي أصدره عيسى خلادي على مجمل هذا الإنتاج عند عتبة التسعينيات. مع ذلك يبقى لجانب مما أصدره الباحث خلادي من تقييم اتجاه المنتج الفكري الإسلامي الجزائري بعض الصحة، إن من جهة الكم أو الكيف. إن كثيرا من تلك الكتابات-كما يقول- لم تصل إلى الحد المرضي؛ فعلماء مثل أحمد سحنون أو عباسي مدني أو نحناح كتبوا بعض الكتب لكن دون أن يمكن لنا التأكيد بأنها ذات أصالةكبيرة أو ذات نفس إبداعي، فعمل ونضالية هؤلاء كانت كبيرة، لكن إنتاجهم الفكري لم يكن على نفس المنوال[1].

المحبط حقا لكل باحث يبحث حول الإنتاج الفكري والحركي الجزائري (أي العائد للحركة الإسلامية في الجزائر) خلال الفترة المدروسة (1962-1982) هو غياب -إلا فيما ندر- ما يمكن أن يستند إليه الباحثون لتقييم هذا المنتج والحكم عليه. وبعض ما توفر منهلا يرقى -إذا تجاوزنا اعتبار وقبول المسوغات التي يبرر بها هؤلاء عادةً قلة هذا الإنتاج- إلى مستوى ما وصلت إليه الكتابة والتنظير الفكري والحركي لدى حركات إسلامية أخرى سواء على الصعيد المشرقي أو المغاربي (كمثال على ذلك ما أنتجته حركة الإخوان المسلمين السورية، وحركة الإخوان في السودان، وحركة الاتجاه الإسلامي في تونس)[2]. فمنهجية النقل والاستيراد التي كانت تنتهجها الاتجاهات الإخوانية (الفكرية، والعضوية التنظيمية) في الجزائر، واستهلاك المنتج الفكري الوافد من المشرق حالا دون بروز منتج فكري محلي ذي بال في هذا الصدد عند أنصار هذا الاتجاه. ومنهجية التحفظ والانغلاق

(1) ibid. p 88.

(2))للتعرف على عرض وتقييم لجوانب من هذا الخطاب (كما وكيفا) أنظر الدراسات الآتية: اعليّه علاني، الحركات الإسلامية بالوطن العربي: تونس نموذجا 1970-2007، ط1 (الرباط: دفاتر وجهة نظر،2008)؛ وأيضا: عبداللطيف الهرماسي، الحركة الإسلامية في تونس، مرجع سابق؛ وأيضا: عبد الحكيم أبو اللوز، «إشكالية الدين والسياسة في الخطاب الإسلامي: خطاب حركة النهضة التونسية نموذجا»، (رسالة لنيل دبلوم الدراسات المعمقة في علم السياسية والقانون الدستوري، كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، جامعة القاضي عياض-مراكش، المغرب الأقصى، 2000/2001).

الأمني التي سلكتها جماعة البناء الحضاري تحت دعوى حماية الدعوة والحركة الإسلامية والمحافظة الوقائية على منجزاتها منعتنا من التعرف إلى إسهامات هذه الجماعة لا سيما في الميدان الحركي، خاصة وأنها كتجربة حركية كانت تنادي بالخصوصية وترفض النقل الحرفي للتجارب الدعوية.

مؤشرات على بعض التحولات في الخطاب الأيديولوجي للحركة الإسلامية في الجزائر

رغم أننا لا نمتلك معلومات موسعة ودقيقة عن الخطاب الأيديولوجي للحركة الإسلامية في الجزائر خلال المرحلة من 1962- 1982 إلا أنه يمكن من خلال الاستعانة ببعض المؤشرات بيان بعض التحولات الطارئة في مستوى هذا الخطاب إجمالا. فالملاحظ أن هذا الخطاب بدأ -مثلما أشرنا في مواضع سابقة- ذا طابع ثقافي-أخلاقي يدور حول نقدبعض أوجه الانحراف السلوكي ومظاهر التأثر بالغرب. وكان في منحاه العامخطابا دعويا ووعظيا تنحصر غايته في محاولة إصلاح بعض مظاهر الانحطاط الأخلاقي والديني في المجتمع الجزائري الخارج من مرحلة الاستعمار. وانتهى مع عبداللطيف سلطاني وغيره من رواد الحركة الإسلامية إلى خطاب عقائدي يدور حول نقد توجهات السلطة واختياراتها الفكرية والأيديولوجية وبعض سياساتها. وإن كنا نسجل أنه كان (أي خطاب الحركة الإسلامية الجزائرية) في بعض الأحيان يجمع بين الإثنين.

إن المحطات الكبرى من تاريخ الحركة الإسلامية في الجزائر والتي برزت فيها بعض البيانات المعبرة عن مواقف هذه الحركة من شؤون الدولة والمجتمع يمكن أن تعطينا صورة عن منحى خطاب هذه الحركة، والموضوعات التي كان يحتفل بها. فبدءا من بيان الشيخ الإبراهيمي في 16 أفريل 1964 إلى بيان جماعة الموحدين في جوان 1976 إلى بيان النصيحة في نوفمبر 1982 تبرز أمامنا ثلاث مفاصل كبرى يمكن أن تدلنا على اتجاه بوصلة هذا الخطاب في عمومه. فالشيخ الإبراهيمي احتج على مسار عام بدأ النظام السياسي الجزائري يسلكه، وكانت له انعكاساته السيئة في عدة مستويات أبرزها ما عبر عنه الشيخ بالأزمة الروحية، وما يواجه المجتمع من مشاكل اقتصادية. أما بيان جماعة الموحدين فهو

وإن كان يتناول موضوعات عديدة في سياق نقده وتعريضه بنظام هواري بومدين، إلا أن بعض المفردات ذات الطابع القيمي والأخلاقي، والطابع العقائدي الأيديولوجي تبدو أكثر بروزا في نص هذا البيان. وفي ما يلي جدول يلخص ذلك:

جدول رقم (6-1) طبيعة مفردات نص بيان جماعة الموحدين

الصيغ	التكرارات	نوعية الخطاب
1- بعد أن اختلت موازين القيم الوطنية. 2- تعويد الشباب الميوعة والانحلال وفساد الضمير وعدم القدرة على التفكير الجاد. 3- وبعد تحريش النساء ضد الرجال في مؤتمرهن وتحريشهن ضد الإسلام. 4- إثارة الهزء والسخرية من الآيات القرآنية 5- مخططاته الرهيبة ضد الإسلام 6- شوه الإسلام بهواه	06	قيمي-أخلاقي
1-وبعد أن وجد الشيوعيون فرصة سانحة للعمل من أجل تحقيق الشيوعية. 2-بدأت تدب فتنة الصراع الطبقي في نفوس الناس. 3-اختيرت عصابة شيوعية للقيام بمهمة مستشارين لدى الرئاسة. 4-محاولة سلب كرامة الفلاحين وطمس شخصيتهم الإسلامية بواسطة التطوع المختلط وغيره. 5-القضاء على الملكية الفردية التي أقرها الإسلام. 6-أبعد الوطنيين والعلماء... ومنعهم عن إبداء الرأي في... الاختيارات الأساسية لهذا الشعب. 7-دعا..رفيقه الشيوعي «كاسترو» و... رفيقه «جياب» اللذين جاءا ليزوداه ويغذياه لمواصلة المسيرة الحمراء. 8- نعم للإسلام عقيدة وشريعة ومنهج حياة. 9-نعم للإسلام دستورا ونظاماواقتصادا. 10- نعم للإسلام حقوقا وواجبات ومحاسبة. 11- نعم للإسلام شورى وعدالة ووحدة وأخوة.	11	عقائدي يقف موقف السلب من الاختيار الاشتراكي

المصدر: إعداد شخصي بالاعتماد على نص البيان.

ويبدو أنه لم يحصل تغير كبير في أرضية المطالب التي بقيت الحركة الإسلامية في الجزائر مصرة على تحقيقها. بل إن مايكل ويليس يرى أن القسم الأكبر من جدول أعمال الإسلاميين الجزائريين الذي ظهر في مرحلة الثمانينيات يماثل جزءا كبيرا من جدول أعمال الإسلاميين الذي تبنته تنظيمات إسلامية سابقة كجمعية القيم وجمعية العلماء المسلمين. وبقيت بعض المطالب الاجتماعية والثقافية والتربوية الميزة الأساسية لحملة الإسلاميين وخطبهم[1]. وهو ما ينطبق تماما على أرضية المطالب التي ضمها بيان النصيحة؛ حيث لم تخرج كثير من تلك المطالب عن ما كانت تنادي به الحركة الإسلامية الجزائرية منذ جمعية العلماء وجمعية القيم. فمن جملة 14 مطلبا ضمها هذا البيان اتجهت معظم تلك المطالب وجهة أخلاقية كالدعوة إلى حماية الأسرة من أسباب التفكك والانحلال، ومنع الاختلاط في المؤسسات التربوية والإدارية والعاملية، لما له من انعكاسات سيئة على المردود التربوي والثقافي والاقتصادي والاجتماعي، ومن دور في الانحدار الخلقي والحضاري.وإعادة الاعتبار لمفهوم الثقافة وتطعيمها بمضمون إسلامي بدل حصرها في المهرجانات الماجنة وغير الأخلاقية. والدعوة إلى تحكيم الشريعة وتوجيه التنمية الاقتصادية للبلاد وجهة إسلامية[*].

إذا كان هذا الخطاب الأيديولوجي للحركة الإسلامية خطابا خارجيا موجها للسلطة كفاعل أساسي في المجتمع، فكيف كانت طبيعة الخطاب الأيديولوجي الداخلي الذي يستهلكه

---

(1) مايكل ويليس، مرجع سابق، ص ص 117-118.

(*) يعترف بعض الإسلاميين أن البيان الصادر بمناسبة تجمع الجامعة المركزية في نوفمبر 1982 لم يكن يعبر بشكل دقيق عن إجماع داخل الحركة الإسلامية. وصياغة مطالبه وبنوده الأربعة عشر كانت محل شد وجذب بين بعض القيادات الإسلامية وعباسي مدني، وفي ذلك يقول مصطفى براهمي «ينبغي القول بأن هذا البيان كان متهافتا وضعيفا، ومحدود الأفق بسبب عوامل عديدة ومنها المقاومة التي ميزت عملية تحريره» ويؤكد براهمي إنه عهد لعباسي مدني بتحرير البيان بعد لقاء كان قد جمع قيادات من الحركة الإسلامية، ثم أرسل الشيخ سحنون الشيخ محمد سعيد ومحمد ثابت أول للتفاوض باسمه مع الشيخ عباسي حول الصيغة النهائية للبيان. لكن هذا الأمر لم يكن سهلا نتيجة تمسك عباسي الشديد بالنص الذي أعده؛ حيث انتهى الأمربعد ساعات طويلة من النقاش ببيان من 14 نقطة. أنظر لتفصيل أكثر:

Mostafa Brahami. <Cheikh Ahmed Sahnoun ou l'indépendance incarnée dans ses plus nobles dimensions>. Disponible sur: <http://www.algeria-watch.org/fr/article/analyse/brahami__sahnoun.htm>/.

العضو المنضوي ضمن الحركة؟

في هذا الصدد يتحدث البعض عن تجديدات يمكن اكتشافها في أيديولوجية الإسلاميينوجدول أعمالهم[1]. ويستند هؤلاء في تقرير ذلك على ما صرح به أحد المناضلين الإسلاميين الذين نشطوا في أواخر السبعينيات، ثم التحقوا فيما بعد بحركة مصطفى بويعلي؛ حيث يقول داودي محمد الهادي عن طبيعة نشاطهم في تلك المرحلة «لم تكن عبارة عن دروس (يقصد حلقات وجلسات التكوين) نكتفي خلالها بشرح كيف تتم تأدية الصلاة والصوم وكل ما يتعلق بذلك لا، بل كانت دروسا على مستوى عال. كنا نشرح ونبحث أثناءها ما يمكننا عمله لكي نعيش في دولة إسلامية... وكنا نتناول أيضا المشكلات التي كانت الأمة الجزائرية تواجهها. كنا نتحدث عن كل شيء، عن جميع المواقف، عن الاقتصاد، عن جميع مظاهر الحياة»[2].

ومع تسليمنا بأن هذه الشهادة لا تلزم الجميع، ولا تعبر عن كل الجماعات الإسلامية العاملة في الجزائر خلال تلك المرحلة إلا أنها تشير من جهة إلى تطور يكون قد حصل في مستوى المشاغل والهموم الفكرية والحركية للحركة الإسلامية في الجزائر ككل بعد سنوات من الممارسة والنشاط الدعوي والحركي. فالمعلوم أن كل حركة اجتماعية تبدأ عفوية ثم تتجه نحو النضج والتنظيم؛ حيث تتطور الأفكار وتتبلور الأهداف وتتحدد الأدوار. ولعل ما صرح لنا به الطيب برغوث في حديثه عن البدايات الأولى للحركة الإسلامية في الجزائر لا يبتعد كثيرا عن ما قرره داودي محمد الهادي؛ فالحركة في البداية كانت تهتم بكيفية اجتذاب الشباب والطلبة إلى الصلاة؛ حيث غالبيتهم لم تكن تصلي، وبكيفية تعميق التزامهم بالإسلام في وسط يموج بالدعوات والتيارات الانحلالية... لكن عمل الحركة تطور بمرور الوقت. وعندما برزت موضوعات وضرورات جديدة أصبح الأمر ملحا ليتطور معها العمل التنظيري[3]. ولا شك أن كل ذلك انعكس على المحتوى التكويني الذي كان يتلقاه الأعضاء العاملون.

---

(1) مايكل ويليس، مرجع سابق، ص 118.

(2) فرانسوا بورغا، الإسلام السياسي، صوت الجنوب، مرجع سابق، ص 265.

(3) الطيب برغوث، مقابلة سابقة.

نماذج من الإنتاج الأيديولوجي للحركة الإسلامية في الجزائر

سوف نقوم في هذه الصدد بعرض وتحليل بعض ما توفر لنا من الكتابات ممثلة -مثلما ذكرنا آنفا- في مجلة التهذيب الإسلامي المعربة والمفرنسة، وبعض كتابات الشيخ عبداللطيف سلطاني.

3. 1- مجلة التهذيب الإسلامي: الجانب الشكلي:

هي مطبوعة أو رسالة (Brochure) شهرية أصدرتها جمعية القيم في الفترة الممتدة بين بداية سنة 1965 إلى غاية منتصف سنة 1966 لأن الجمعية حلت في سبتمبر 1966. وصل عدد صفحات المجلة في بداية صدورها إلى 23 صفحة من الحجم الصغير (18X12 سم)، ثم ارتفع إلى 40 صفحة وبحجم (15 X 5, 11 سم) في العدد 07 وإلى75 صفحة في العدد 8. بينما صدرت الأعداد 3و4، 5و6 مزدوجة عددين عددين وبحجم 50 صفحة لكل عددين. أما مجلة «Humanisme Musulman» فقد صدرت في البدايةبعدد صفحات يساوي 15 صفحة من الحجم الصغير (18X12 سم)، وارتفع عدد الصفحات في العدد الرابع إلى 62 صفحة. وحافظت المجلة على نفس هذا العدد (من الصفحات) تقريبا في معظم الأعداد اللاحقة ولكن بحجم (15 X 5 .11سم). أما العددان 10 و11 فقد صدرا في عدد واحد بعدد صفحات يقترب من 90 صفحة. وكثيرا ماكانت النسخة المفرنسة تحوي الموضوعات نفسها التي تنشر في النسخة المعربة كما هو الحال مثلا في العدد رقم 2؛ أو تحوي بعضا منها كما هو الحال في الأعداد 4 و 5 مثلا (من النسخة المفرنسة).

أما عن عدد النسخ المسحوبة من المجلة فإننا لا نمتلك عنها معلومات مؤكدة سواء تعلق الأمر بالطبعة العربية أم الطبعة الصادرة بالفرنسية، سوى ما يمكن أن نستنتجه من خبر ورد في أحد أعداد «Humanisme Musulman» حول الضائقة المالية التي كانت

تعترض عملية إصدار المجلة؛ حيث ورد نص يفهم منه أن الطبع يتجاوز عادة 4000 نسخة[1].

3 .2- محتويات وكتّاب مجلة «التهذيب الإسلامي» و«Humanisme Musulman»:

بغرض التعرف على المحتوى الأيديولوجي الذي تنشره المجلة ارتأينا أن يكون التحليل شاملا لكل الأعداد التي عثرنا عليها بمجموع 14 عددا موزعة بالتساوي بين النسختين المعربة والمفرنسة. فبالنسبة للنسخة المعربة اعتمدنا على الأعداد: 2، 3 و4، 5 و6، 7، 8 بينما لم نعثر على الأعداد 1، 3، 9 رغم محاولاتنا المتكررة.

أما النسخة المفرنسة فقد اعتمدنا على الأعداد: 02، 04، 05، 08، 09، 10و11، وبقيت تنقصنا الأعداد:01، 03، 06، 07؛ حيث لم نعثر عليها هي الأخرى كذلك.

3. 2. 1- الوصف الكمي للموضوعات:

أ- فئة التحليل: إن الفئة التي استخدمناها في هذه الدراسة هي فئة الموضوع على أساس أنها أكثر الفئات انتشارا في دراسات تحليل المحتوى؛ بحيث يمكن بإحصاء الموضوعات التي عالجتها مجلة التهذيب الإسلامي ومجلة «Humanisme Musulman» التعرف إلى اتجاه السير العام لخطاب جمعية القيم. وقد قسّمنا القضايا التي اهتمت بها المجلة إلى أربع محاور أساسية هي[2]:

1-المسائل العقدية والأخلاقية.

2-المسائل الفكرية والثقافية.

3- المسائل الاجتماعية والاقتصادية.

4- المسائل السياسية.

---

(1) Association AL-QIYAM. Humanisme Musulman. N° 1 .09er Année. Décembre 1965.p02.

(2) استفدنا في إعداد هذا المبحث من الناحية المنهجية من دراسة: عبد اللطيف الهرماسي، الحركة الإسلامية في تونس، مرجع سابق، ص 99 وما بعدها، ودراسة اعلية علاني، الحركات الإسلامية بالوطن العربي: تونس نموذجا، مرجع سابق، ص ص 75-100.

ب- وحدة التحليل: استخدمنا في دراستنا هذه المفردة (Item) كوحدة للتحليل[1]، وقد اخترنا أن تكون «المقالات» في كلتا المجلتين وحدات للتحليل؛ حيث حاولنا التعرف إلى معدل تكرار هذه المقالات حسب كل فئة من الفئات المختارة للتحليل عبر الأعداد المتوفرة من المجلة. وفي ما يأتي جدولان يلخصان الموضوعات التفصيلية (المقالات) الصادرة في أعداد عينة الدراسة.

جدول رقم (6-2) الموضوعات التفصيلية للأعداد المدروسة من مجلة التهذيب الإسلامي

رقم العدد	المقالات التي احتوى عليها العدد	الكاتب
العدد الثاني (صدر في فبراير1965)	1 - السياسة الاقتصادية الإسلامية	د. رضا بن الفقيه
	2- معنى الإسلام	د. الهاشمي التجاني
العدد الثالث والرابع صدرا في ماي«مايو» 65) عدد خاص بمناسبة السنة الهجرية الجديدة1385	1- دور المسلمين في بناء المدنية الغربية (1)	حيدر بامات
	2- ذكرى الإمام ابن باديس	عمار طالبي
	3- ما لا تعرفه النساء عن أنوثتهن	د. مريون هيلارد
	4-اشتراكية الإسلام	أحمد الأحمر
	5- الإسلام رسالة جهاد وتحرير	الاكحل شرفاء
	6-القران والشعر	رشيد مصطفاي
	7- محاضرة حول الإسلام	الهاشمي التجاني
العددان الخامس والسادس صدر في جوان «يونيو»- جويلية «يوليو» 65	1-لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟ (مع ترجمة لحياة أرسلان)	شكيب أرسلان
	2-الشيخ الإبراهيمي في ذمة الله	الهاشمي التجاني
	3- فلسطين	البشير الإبراهيمي
	4- دور المسلمين في بناء المدنية الغربية (2)	حيدر بامات
	5- مستقبل الأهالي والثقافة	د. ع/العزيز الخالدي
	6- الاقتصاد الإسلامي	عمار طالبي
	7- مقومات شخصيتنا	الهاشمي التجاني
العدد السابع صدر في أوت- سبتمبر«أغسطس» 65	1- قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقران	نديم الجسر
	2- إسهام المسلمين في الحضارة (3)	حيدر بامات
	3- مساهمة في تاريخ الطب العربي بالمغرب	د. أحمد طالب
	4- الوظيفة الاجتماعية والوظيفة الآلية	عمار طالبي

(1) رشدي طعيمة، تحليل المحتوى في العلوم الإنسانسة، مفهومه، أسسه، استخداماته، (القاهرة: دار الفكر العربي، 2004)، ص 233.

العدد الثامن صدر في مارس 1966	1- من مائدة القران	أحمد سحنون
	2- قصة الإيمان	نديم الجسر
	3- عندما يسكت العلماء	ع/اللطيف سلطاني
	4- الصراع الفكري في العالم العربي	عمار طالبي
	5- شمول المسؤولية	أحمد الأحمر
	6- هل يريد العرب اشتراكية إسلامية	عبدالرحمن العقون
	7- ذكرى الثورة (قصيدة)	أحمد سحنون
	8- عيد اول نوفمبر (قصيدة)	رشيد مصطفاي
	9- الإسلام دين تام	عمر العرباوي
	10- قيمة اللغة	عباسي مدني

جدول رقم (6-3) الموضوعات التفصيلية للأعداد المدروسة من مجلة

«Humanisme Musulman»

رقم العدد	المقالات التي احتوى عليها العدد	الكاتب
العدد الثاني صدر في فبراير1965	1- La politique economique islamique	د رضا بن الفقيه
	2- Humanisme Musulman	الهاشمي التجاني
العدد الرابع صدرا في أفريل1965 عدد خاص بمناسبة السنة الهجرية الجديدة1385	1-L›apport des Musulmans à la civilisation (2)	حيدر بامات
	2- Humanisme Musulman (3) (rapports de l›homme et de dieu)	الهاشمي التجاني
	3- Le pèlerinage	د.محمد حميد الله
	4- Les complexés de l›Occident	د رضا بن الفقيه
	5- La science et l›Islam	عدة بن قطاط
	6- De l›arabisation	الهاشمي التجاني
	7- Conférences	الهاشمي التجاني
	8- L›ordre économique dans l›Islam	مجلة المسلمون
العدد الخامس صدر في ماي«مايو» 1965	1- Le Christianisme. l›Islam et leurs adeptes	جمال الدين الافغاني
	2- La tendance générale de la Renaissance moderne du monde musulman	حسن البنا
	3- Sociologie de l›indépendance	مالك بن نبي
	4- L›apport des Musulmans à la civilisation (3)	حيدر بامات
	5- les indigenistes et la culture	د. الخالدى
	6- l›existence de dieu	الهاشمي التجاني
	7- l›Algerie musulmane	مختار عنيبة
	8- Le Destin de la Palestine	الهاشمي التجاني
العدد الثامن صدر في أوت «أغسطس» 1965	1- La lacheté	جمال الدين الافغاني
	2- le statut des non-Musulmans dans l›Islam	د.محمد حميد الله
	3- Idéologie et régime politique	د. رضا بن الفقيه
	4- Les composants de notre pérsonnalités	الهاشمي التجاني
	5- L›apport des Musulmans à la civilisation (5)	حيدر بامات
	6- La valeur de la femme dans l›Islam	مختار عنيبة

العدد التاسع صدر في ديسمبر 1965	1- Musulmans. nos frères aidez-nous	القيم
	2- Le Kashmir musulman et ses souffrances	أبو المظفر
	3- Programme d›action	د. رضا بن الفقيه
	4- Minorités musulmanes en U.R.S.S	المسلمون
	5- Ramadhan	طالب مسلم
	6- Pour une politique islamique dynamique	ع/الرحمن مهداوي
	7- l›Islam et la formation du caractère	د. رضا بن الفقيه
العددان العاشر والحادي عشر (صدرا في ماي«مايو»1966)	1- Une nouvelle querelle des anciens et des modernes	الهاشمي التجاني
	2- La solidarité sociale dans l›Islam	شريفة كزال
	3- Ramadan Xxe siècle	عبدالقادر بوطارن
	4- L›Islam religion de progrès	عيسى بسكر
	5- La politique intérieur islamique	د. رضا بن الفقيه
	6- Cheikh Mohamed Abdou	بوعمران الشيخ
	7- Rayon de lumière exclusivement islamique	نصر الدين ديني
	8- quelques discours, traités et lettres du prophète aux grands de son epouque	القيم

ج- عرض النتائج الكمية في جداول إحصائية وتحليلها : قبل عرض النتائج في جداول إحصائية ينبغي إبراز الطريقة التي تم على أساسها تصنيف الموضوعات، فبالإضافة إلى الفئات الأربع الكبرى المختارة كأساس للتحليل تم تقسيم هذه الفئات إلى عناصر جزئية أو فئات فرعية كالآتي(*):

- المسائل العقدية والأخلاقية: وقد جرى تفريعها إلى عناصر جزئية هي: شرح القرآن والحديث، قضايا الإيمان والتوحيد، في الدعوة إلى الإسلام والتعريف به وبأركانه والدفاع عنه، شخصيات إسلامية.

-المسائل الفكرية والثقافية: وقد تم تفريعها هي الأخرى إلى عناصر جزئية تمثلت في: المسائل الفكرية العامة (كمعالجة قضية التقدم والتخلف، والدين والعلم، والإسلام وأزمة الحضارة)،والمسائل الثقافية والتربوية،والدراسات والمحاولات الأدبية(قصصية وشعرية)، وأحوال المسلمين والأقليات الإسلامية،وقضايا وأساليب الدعوة.

(*) أنظر كشافا تفصيليا للموضوعات موزعة على محاورها في ملحق الوثائق والمرفقات والصور (ملحق رقم 06و07)، ص ص 473-474.

-المسائل الاجتماعية والاقتصادية: وقد تم تبويبها وتقسيمها إلى: قضايا المرأة والأسرة، ومحور الدراسات الاجتماعية ونقد الواقع الاجتماعي، ومحور الإسلام والمسألة الاقتصادية (أسس الاقتصاد في الإسلام، الاختيارات الاقتصادية).

- المسائل السياسية: وقد تم تقسيمها إلى محورين اثنين: التنظير السياسي، نقد الممارسة السياسية.

وبعد عملية التبويب والتفريغ تحصلنا على الجداول الآتية:

جدول رقم (6-4) النسب المئوية لموضوعات 7 أعداد من مجلة «التهذيب الإسلامي»

المحور	عدد المقالات	النسبة المئوية
المسائل العقدية والأخلاقية	8	26 .67
المسائل الفكرية والثقافية	14	46 .66
المسائل الاجتماعية والاقتصادية	8	26 .67
المسائل السياسية	00	00. 00
المجموع	30	100

يتضح من هذا الجدول أن مواضيع الأعداد السبعة من مجلة التهذيب الإسلامي موزعة على أغراض متعددة تتنوع بين العقدي والأخلاقي، والفكري والثقافي، والاجتماعي والاقتصادي. وهي للإشارة أغراض جاءت هذه المجلة لتخدمها بحسب ما يشير إليه العنوان الذي يتصدر -وبالبنط العريض- الصفحة الأولى من كل عدد منها؛ حيث يبرز أن دور هذه الرسالة أو المطبوعة هو دراسة المشاكل الاجتماعية والاقتصادية والثقافية حسب العقيدة الإسلامية.

إن عملية توزيع الموضوعات على المحاور المختارة كفئات للتحليل تكشف لنا أن أكبر نسبة من هذه الموضوعات هي تلك التي تعالج مسائل فكرية وثقافية؛ حيث قدرت نسبتها بـ66. 46٪. وتساوت في النسبة الموضوعات التي تعالج القضايا العقدية والأخلاقية، والقضايا ذات الطابع الاجتماعي والاقتصادي، بينما نلحظ غيابا واضحا للموضوعات ذات المنحى السياسي.

ويبدو أنه مع ضرورة التعامل التكتيكي مع متطلبات المرحلة اتجه كتّاب التهذيب

الإسلامي وجهة فكرية تعطي للهم الفكري والثقافي الأولوية بامتياز، دون إهمال التركيز على معالجة بعض المسائل ذات الطابع العقدي والاجتماعي-الاقتصادي. بينما يمكن أن نفسر غياب الحديث عن الجانب السياسي بالتزام فرضته الجمعية على نفسها؛ إذ هي في الأخير جمعية ثقافية تسعى مثلما حاول تأكيده رئيسها إلى «النهوض برسالة مقدسة. فإذا كان الاستقلال السياسي قد أعاد لنا الحرية، فإن ذلك من أجل بعث قيمنا العربية الإسلامية، وبناء مجتمعنا انطلاقا من هذه القيم... إن جمعيتنا تتموضع على صعيد العمل الثقافي والبحث. وفي مجلتنا نحاول تقديم دراسات؛ ونقترح أفكارا، ونقترح أيضا الحلول الممكنة لبناء مجتمع طاهر وعادل. إننا نحاول بذلك سد فجوة خطيرة. إنه لا يكفي القول بأننا مسلمون، بل ينبغي أن نسعى لمحاولة فهم الإسلام والمعنى الحقيقي لرسالته. إن الهدف الذي حددته جمعيتنا هو بدقة أن نهذِّب وذلك مرادنا»[1].

إن طبيعة النظام السياسي الأحادي تفرض واقعية في الممارسة الجمعوية. ويبدو أن الابتعاد عن الاقتراب من الحقل السياسي كمسلك اتبعته جمعية القيم كان مبررا بهذا السبب حتى تضمن لنفسها حرية التحرك والممارسة، ويكفي أن نستدل على مصير الجمعية عندما احتجت على قضية إعدام سيد قطب؛ حيث كلفها ذلك التجميد ثم الحل النهائي.

لقد تراوحت الموضوعات ذات المنحى العقدي والأخلاقي حول التعريف بالإسلام وبرسالته كدين تام يدعو للتحرير، وحول الدفاع عنه إزاء الأيديولوجيات المعاصرة وعلى رأسها الأيديولوجيا الماركسية والمذاهب المادية والملحدة. في هذا المحورمن «التهذيب»لا نجد اهتماما بقضايا الفقه أو التفسير أو التبويبات والاهتمامات المألوفة التي عادة ما نجدها في المجلات ذات النزوع الإسلامي، بل نجد معظم موضوعات هذه المجلة تتجه في اتجاه هو أقرب إلى العمل النقدي والتنظيري النخبوي.

أما المسائل الفكرية فإن جل موضوعات هذا المحور تنحو نحو محاولة التأكيد على الإسلام كدين حضارة وتقدم، وعلى إبراز إسهامات الحضارة الإسلامية في مختلف

---

(1) Al Quiam..Musulman. nos frère. aidez-nous.. Humanisme Musulman. N° 09. 1erAnnée(Décembre 1965). p1.

الميادين العلمية والفنية، وإبراز دور المسلمين كعنصر فاعل في الحضارة الإنسانية، وانعكاسات ما قدموه على المدنية الغربية. والملاحظ أن أكثر موضوعات هذا المحور (الفكري-الثقافي) ذهبت في هذا الاتجاه. ويبدو أن ذلك مبرر بطبيعة المرحلة أيضا؛ حيث كان الصراع الفكري على أشده بين النخب المثقفة ثقافة غربية والمتأثرة بمذهبيات تلك الفترة، وعلى رأسها المذهبية الماركسية. وقد سارت عديد هذه النخب في اتجاه نقد الدين الإسلامي والحملة عليه، والتأكيد على تخلف هو على كونه عائقا أمام عملية تحديث المجتمع سياسيا واقتصاديا واجتماعيا.

أمام هذه الاتهامات وجه كتّاب التهذيب اهتماماتهم نحو مقارعة هذه الدعاوى ومحاولة نفي تخلف الإسلام وإثبات تفوقه أمام الأيديولوجيات المعاصرة. في السياق نفسه اتجه كتاب التهذيب إلى البحث في أسباب تخلف المسلمين واقتراح السبل العملية الكفيلة بالعودة من جديد إلى ساحة الفعل الحضاري. وهو ما تولى المحور الاجتماعي-الاقتصادي التركيز عليه بنقد بعض جوانب الضعف والانكسار في حياة المسلمين، وتلمس طريق الخروج من هذه الوضعية بتقديم الحلول والدراسات المتخصصة في المجال الاقتصادي والاجتماعي.

جدول رقم (6-5) النسب المئوية لموضوعات 07 أعداد من مجلة «Humanisme Musulman»

المحور	عدد المقالات	(%)النسبة المئوية
المسائل العقدية والأخلاقية	09	23 .68
المسائل الفكرية والثقافية	13	34 .21
المسائل الاجتماعية والاقتصادية	10	26 .32
المسائل السياسية	06	15 .79
المجموع	38	100

لاتختلف اهتمامات مجلة «Humanisme Musulman» عن نظيرتها المعربة من حيث طريقة ومنهجية معالجة القضايا والمسائل المطروحة على الساحة الجزائرية حينذاك؛ حيث بقيت المسائل الفكرية والثقافية تحظى بأوفر اهتمام بنسبة موضوعات بلغت 21. 34٪. بينما بقيت نسبة الموضوعات ذات الطابع العقدي-الأخلاقي، والاجتماعي الاقتصادي متساوية من حيث الكثافة تقريبا. إلا أن الملفت للنظر هو حضور المسائل ذات

الطابع السياسي ضمن اهتمامات المجلة؛ حيث بلغت نسبتها 79. 15٪؛ أي بمعدل 6 مقالات من مجموع 38 مقالة تضمنتها أعداد العينة المتاحة للدراسة.

وإذا كانت مقالات «Humanisme Musulman» التي تعالج المسائل ذات الطابع العقدي والفكري والاجتماعي لا تبتعد عن نفس الأفق الفكري الذي أطر مقالات مجلة التهذيب، فإنها تتفوق عليها من جهتين:

-الأولى أنها تتفرد عن مجلة التهذيب في طرحها ومعالجتها لبعض المسائل ذات الطابع السياسي على صعيد النقاش العلمي. رغم أن تلك المقالات القليلة لم تعن -وهذا أمر ينبغي ملاحظته- بنقد الواقع السياسي الجزائري، بل بقيت في مستوى النقاش النظري الذي يركز على قضايا كبرى من قبيل: الأيديولوجيا والنظام السياسي، والبحث في آليات تفعيل وحدة سياسية إسلامية بين البلدان الإسلامية على قاعدة المبادئ الإسلامية، والتأكيد على أهمية ذلك وانعكاساته في مستوى تعزيز القدرة التنافسية للمجموعة الإسلامية على صعيد التجمعات والمعسكرات الدولية... وغيرها من الموضوعات.

- أما النقطة الثانية فهي تفوق مقالاتها (من حيث كم الصفحات) على مقالات التهذيب؛ حيث إذا جمعنا صفحات أعداد المجلتين نجد أن الغلبة هي بامتياز لصالح الأولى على الثانية كما يأتي:

بجمع صفحات مقالات أعداد مجلة «Humanisme Musulman» نحصل على: 16+86+62+64+55+39=322 صفحة. وبجمع صفحات مقالات أعداد «مجلةالتهذيب» نحصل على: 23+39+52+40+67 =221 صفحة؛ أي بفارق يساوي 100 صفحة بين المجلتين. على أن ذلك قد يفسَّر بكثافة الأعمال المتوفرة باللغة الفرنسية، وكذا هيمنة الكلمة المكتوبة بهذه اللغة على المشهد الثقافي الجزائري في تلك المرحلة-حيث لم تزل اللغة العربية مهمشة، ولم يتم بعد تعميمها لتصبح لغة الثقافة والفكر- وخاصة في مستوى النخبة المثقفة التي تعد هذه المجلة موجهة لها بالأساس.

جدول رقم (6-6) النسب المئوية لموضوعات14 عددا من مجلتي التهذيب الإسلامي و «Humanisme Musulman»

المحور / المجلة	مجلة التهذيب		مجلة «Humanisme Musulman»		المجموع	
	التكرار	٪	التكرار	٪	التكرار	٪
المسائل العقدية والأخلاقية	08	26 .67	09	23 .68	17	25 .00
المسائل الفكرية والثقافية	14	46 .66	13	34 .21	27	39 .70
المسائل الاجتماعيةوالاقتصادية	08	26 .67	10	26 .32	18	26 .47
المسائل السياسية	00	00 .00	06	15 .79	06	08 .83
المجموع	30	100	38	100	68	100

يبقى الانشغال بالمسائل الفكرية والثقافية معطى ثابتا عندما نحلل مضمون المادة المكتوبة التي توفرها لنا المجلتان مجتمعتان؛ حيث تكاد تقترب نسبة المقالات المعالجة لهذا النوع من المسائل إلى حدود الضعف من نسبة المقالات التي تعالج المسائل العقدية والأخلاقية أو المسائل الاجتماعية والاقتصادية.

وإذا تجاوزنا هذه التفيئة للموضوعات إلى محاولة نقد مضمونها فإنه يمكننا القول بأن نسبة كبيرة مما كانت تنشره المجلة -إذا صرفنا النظر عن بعض المحاولات المتواضعة- يتمتع بمستوى فكري مقبول إلى حد كبير. بل إن المجلة استطاعت من هذه الزاوية؛ أي من زاوية ما كان ينشر فيها، أن تكون منبرا لبعض الكتّاب المرموقين خلال تلك الفترة أمثال: مالك بن نبي، وعبدالعزيز الخالدي وأحمد طالب الإبراهيمي، ولبعض الكتّاب الآخرين الذين سيشتغلون بمجال الكتابة والتأليف لاحقا أمثال: عمار طالبي وبوعمران الشيخ وعباسي مدني وغيرهم. كما استقطبت المجلة في هذا السياق مقالات لشخصيات ذات وزن من ناحية ما كانت تشغله من وظائف سامية في أجهزة ومؤسسات الدولة الجزائرية، وبالتالي كانت كتاباتها أكثر واقعية، لملامستها ظروف واحتياجات الدولة والمجتمع في تلك المرحلة. وفي هذا الصدد يمكن أن نقف على كتابات لسفراء، وموظفين سامين في بعض الوزارات، ولنواب برلمانيين، وأساتذة جامعات. وهو ما جعل المجلة -بحق- فضاء متميزا لجهة ما يطرح عبرها من أفكار.

جدول رقم (6-7) كتّاب مجلة التهذيب الإسلامي

انتماء الكاتب		التكرار	(%)النسبة
جزائريون	أعضاء في جمعية القيم	17	56 .67
	غير منتمين لجمعية القيم	4	13. 33
أجانب	عرب ومسلمين	6	20. 00
	غربيون	1	03. 33
مجهول		2	06. 67
المجموع		3	100

يتبين منهذا الجدول أن أكثر كتّاب مجلة التهذيب الإسلامي هم من الجزائريين؛ حيث تشكلمقالاتهم نسبة 70٪ من مجموع 30 مقالا منشورا. على أن أعلى نسبة من تلك المقالات هي ما يتكفل بتحريره أعضاء جمعية القيم أنفسهم، بما يساوي نسبة 67 .56٪، ويتصدر قائمة هؤلاء الكتّاب -كما يتبين من معدلات تكرار أسمائهم- رئيس الجمعية الهاشمي التيجاني وأمينها العام عمار طالبي. بينما لم تتعد الكتابات العائدة للأجانب نسبة 00. 20٪ إلا بقليل.وللإشارة فإن هذه الأخيرة تعد في غالبيتها مادة منقولة من كتب ودراسات لشخصيات فكرية مرموقة أمثال نديم الجسر، وحيدر بامات وغيرهم؛ حيث لم يراسلوا المجلة أو ينشروا مادتهم فيها مباشرة (نستثني هنا ما نشرته المجلة من كتاب قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن فقد كان ذلك بموافقة مؤلفهنديم الجسر).ومن جملة كتّاب المجلة لم نستطع أن نحدد انتماء أحدهم، هل هو جزائري أم أجنبي؟؛ حيث يساوي مجموع مقالاته المنشورة في التهذيب مقالتان.

جدول رقم (6-8) كتّاب مجلة «Humanisme Musulman»

انتماء الكاتب		التكرار	(%)النسبة
جزائريون	أعضاء في جمعية القيم	18	47 .37
	غير منتمين لجمعية القيم	08	21 .05
اجانب	عرب ومسلمين	12	31 .58
المجموع		38	100

لا يختلف هذا الجدول عن سابقه من حيث تفوق نسبة الكتّاب الجزائريين على غيرهم؛ حيث بلغت نسبتهم 42. 68٪، مع زيادة طفيفة لصالح الكتّاب غير المنتمين

لجمعية القيم (نسبة 05. 21٪)، وربما يرجع ذلك إلى أن باقي أعضائها لا يجيدون الكتابة باللغة الفرنسية، مع ملاحظة أن إسهامات الهاشمي التيجاني تشكل غالبية تلك الكتابات، يليها مباشرة إسهامات رضا بن الفقيه ثمال مختار عنيبة بينما نلحظ غيابا كليا لكثير من الأسماء التي تظهر في النسخة المعربة من المجلة. كما يكشف هذا الجدول أيضا عن زيادة ملحوظة في عدد المقالات العائدة للكتّاب الأجانب من غير الجزائريين؛ حيث وصلت إلى نسبة تقدر بـ58 .31٪. لكنها في عمومها عبارة عن مقالات مستقاة من بعض المجلات الإسلامية كمجلة المسلمون، أو مادة منقولة عن أعمال وكتابات بعض المفكرين أمثال حيدر بامات ومحمد حميد الله، ومصلحين وقادة حركات إسلامية أمثال جمال الدين الأفغاني وحسن البنا.

3. 2. 2- نماذج من الموضوعات المطروحة في صحف جمعية القيم:

حتى لا يسغرقنا الوصف والتصنيف الكمي لموضوعات مجلتي «التهذيب» و«Humanisme Musulman» سوف نعرض لبعض القضايا المهمة التي ناقشها كتّاب القيم في تلك المرحلة التاريخية لنتعرف إلى بعض ملامح خطابهم.

- الجانب العقدي والأخلاقي: دفاع مستميت عن الإسلام:

شغل موضوع الدفاع عن الإسلام كأحد المكوناتالأساسية لهوية المجتمع الجزائري حيزا بارزا من اهتمامات كتاب جمعية القيم، وقد تعددت مقالاتهم في هذا المحور بين ما اتجه منها إلى التعريف به (الإسلام) كدعوة إنسانية تحتفل بالكرامة الإنسانية، وبالعقل، وبكل القيم الإيجابية المنشئة للتحضر والدافعة نحوه؛ وبين ما اتجه منها لشرح مذهبيته في العقيدة والأخلاق. غير أن الروح التي وجهت كثيرا من تلك المقالات هي روح منافحة ومستميتة في الدفاع عن هذا الدين. وحَملُها على ما عداه من الأيديولوجيات والمذهبيات وهدم دعاواها حول الدين الإسلامي شديد الوضوح.

الإسلام عند كتاب القيّم ليس دين الخرافة والاستسلام والجمود والتواكل و... بل هو دينجاء -في أصل انبعاثه الأول- لأجل تحقيق هدف أعظم هو تحرير العقل البشري

من كل أصناف العبوديات، عبودية الوهم وعبودية الطغيان وعبودية الطمع المادي[1]. والإسلام دين الحركة والفعالية «لايعرف الجمود والتّزمت والانفصال فإنه يمشي مع الحياة ولا يقف، لأنه رسالة العلم والقوة»[2]. والإسلام رسالة لجميع البشر تقوم على الإقناع والاقتناع ولا يرتكز في تبليغها على المعجزات، فهو دين العقلانية لأنه يخاطب العقل. إن دين محمد لا يضع أية حواجز وعقبات أمام العقل فبساطته ومنطقيته ولغته التي تخاطب العقل تجعله متقبلا لدى الجميع[3].

ولا يقف كتاب القيم عند مستوى التأكيد «الدفاعي» على بعض القيم التي يحتفي بها الإسلام كالعلم والعمل والعقل و... أو تبرئة ساحته من مسؤوليته عن ضعف المسلمين المادي والمعنوي منذ ستة قرون-إذ إن ذلك ناتج في تحليلهم عن ابتعاد المسلمين عن روح القرآن وليس عن ضعف ذاتي كامن في الإسلام- بل نلمس سعيا حثيثا لأجل إثبات تفوقه قبالة الفلسفات والمذهبيات الأخرى، فالرأسمالية التي ترعرعت في أوروبا بين عصر النهضة والقرن التاسع عشر فلسفة باطلة لأنها أدت ليس إلى انبعاث الظاهرة الاستعمارية فحسب، بل إلى إشعال نيران الحروب العالمية. أما الفلسفة الماركسية فما هي في الواقع سوى دين جديد وإن كان منكرا للأديان.. لأنها استبدلت عبادة الله عبادة الطبيعة المادية. ويمضي كتاب القيم إلى حد التنبؤ بانهيارها «ففي استطاعتنا أن نحكم على إخفاقها المقبل بالرغم من ظاهر نجاحها في نصف المعمورة»[4].

ويعود بعض هؤلاء الكتّاب إلى الساحة الجزائرية؛ حيث ينتقدون مواقف زمرة من عناصر النخبة الجزائرية المثقفة الذين قطعوا صِلاتهم بدينهم، واصطفوا وراء هذه الأيديولوجيات تحت مبرر أن المحرك الأول للإنسان هو إشباع الحاجات المادية، وأن التفكير في علاقة الروح بالجسم-كما يبرزها الإسلام-هو من قبيل عبث خيالي لا يصمد أمام التيار المادي الجارف الذي لا يعترف بمصير غير المصير الذي يعيشه الإنسان فيما

(1) الهاشمي التيجاني، «معنى الإسلام»، مجلة التهذيب الإسلامي، العدد 02 (فبراير1965)، ص 21.

(2) عمر العرباوي، «الإسلام دين تام»، مجلة التهذيب الإسلامي، العدد 08(مارس 1966)، ص 57.

(3) Aissa Bisker. ‹L›Islam religion de progrès›. Humanisme Musulman. N10° et 1 .11er Année. (Avril-Mai 1966). p 22.

(4) الهاشمي التيجاني، «مقومات شخصيتنا»، مجلة التهذيب الإسلامي، العدد 05-06 (جوان1965)، ص 45.

بين المهد واللحد، ومعتبرين هذه الفلسفات والمذهبيات مدخلا للتقدم، ومنادين بضرورة الأخذ بها. في حين أن المطلوب منهم كما من الأمة جميعا هو أن تحزم أمرها وتأخذ حذرها من تيارات الإلحاد والإباحية، لأن نهضتها لا تتحقق إلا إذا تم الأخذ بكافة أسباب الإسلام الكامل.. ولا توجد وسيلة أنجع من التحقق المطلق بهذا الدين للقضاء المبرم على المذهبيات الغريبة عن المجتمعات العربية والإسلامية كالبعثية التي تنخر جسم بعض الدول العربية والتي تنوب عنها في الجزائر الجرثومة الشيوعية[1].

ولم يغفل كتّاب القيم للدفاع عن الإسلام والتدليل على كما له وتمامه كدين بالرجوع ليس إلى النقل فحسب بل باستخدام الطرق الأخرى في الاستدلال كما تتيحها الفلسفة المعاصرة والعلوم والكشوف الحديثة؛ إذ العلم الصحيح برأيهم هو الطريق الآخر للإيسان.

- الجانب الفكري والثقافي: الحضارة الإسلامية، أمجاد الماضي ومأزق اليوم:

حرصا منهم على إبراز الدور التقدمي للإسلام والإسهامات التي قدمها المسلمون للإنسانية خصص القائمون على مجلتي «التهذيب» و«Humanisme Musulman» مساحة مهمة للدراسات والكتابات التي تبرز مدى ما كان عليه المسلمون من تفوق في هذا الصدد، ومدى إسهام الحضارة الإسلامية في مختلف ميادين العلوم والمعارف والفنون طيلة الفترة الممتدة بين القرن التاسع والقرن الثاني عشر الميلاديين. وقد تصدرت كتابات حيدر بامات حول دور المسلمين والحضارة الإسلامية في بناء المدنية الغربية معظم أعداد المجلتين؛ بمعدل 33 صفحة؛ أي بنسبة 93 .14٪ من مجموع صفحات مجلة «التهذيب» البالغة 221 صفحة، وبمعدل 33 صفحة من مجموع صفحات «مجلة HumanismeMusulman» البالغة 322 صفحة؛ أي بنسبة 55. 10٪. وباحتساب عدد الصفحات الإجمالي لمقالات حيدر بامات تصبح النسبة بين المجلتين 33. 12٪ وهي نسبة معتبرة تبرز مدى اهتمام هؤلاء بإبراز ما كان عليه المسلمون في السابق.

لكن السؤال المطروح هو ما الهدف من هذه العناية بتاريخ العلوم والفنون في الحضارة الإسلامية، وبإبراز إسهامات هذه الحضارة؟ هل هو التعويض النفسي عن واقع

---

(1) الهاشمي التيجياني، المرجع والصفحة نفسهما؛ وأيضا:عمر العرباوي، «الإسلام دين تام»، ص 55.

إسلامي متخلف، واستدعاء للأمجاد والنماذج التاريخية إشباعا لنفسية العاجز وعقدة شعوره بالنقص أمام إبداعات الحضارة الأوروبية المعاصرة الغالبة؟ أم هو تحفز للمضي في اتجاه إحياء القيم التي انبعثت منها تلك الحضارة (أي الحضارة الإسلامية) على قاعدة إنما الفتى من يقول ها أنا ذا؟.

يبدو أن أعضاء جمعية القيم الذين يحاولون التوجه عبر جانب مما يصدرونه ويبثونه من خطاب إلى نخب تلك المرحلة -وقد كان كثير من عناصرها (أي عناصر هذه النخبة) أبعد ما يكونون عن الاطلاع على الإنجازات التاريخية لهذه الحضارة،وعن الوعي بدورها المخصوص كحلقة رائدة ضمن التسلسل الحضاري العام، نتيجة أن تكوين غالبيتهم تم في المدرسة الفرنسية؛ ونتيجة تأثرهم بما كانت تلقنه هذه الأخيرة من القيم والأفكار- قد لجأوإإلى هذا الاختيار لجهة التعريف بمنجزات هذه الحضارة وإسهاماتها؛ حيث كان للأفكار والطروحات المناجزة للإسلام ولحضارته وثقافته حضور كبير في ساحة هذه النخبة المتغربة التي لم تكن شرائح مهمة منها ترى في الإسلام إلا بقية من عهود التخلف والانحطاط. لذلك كثيرا ما كان كتّاب القيم يستشهدون في كتاباتهم برموز الفكر الغربي أمثال: غوستاف لوبون وجاك ريسلر وسيديو ولا مارتين وإيتيان ديني... وغيرهم-من الذين وقفوا أمام الحضارة الإسلامية موقفا موضوعيا وأحالوا على النماذج المتألقة من التاريخ الحضاري للإسلام، وبينوا مدى ما قبسته أوروبا وحضارتها منه- للتأكيد على مدى زيف الأقوال والطروحات التي تتلقفها بعض عناصر النخبة الجزائرية، من محترفي التزييف، ومن الجهات المعادية للإسلام وتتخذها بالتالي مطية لاتهامه بالرجعية والتخلف.

وفي مقابل الإحالة على الماضي لا ينفك كتّاب القيم يحيلون كذلك على الكتابات التي تعالج واقع المسلمين اليوم طارحين السؤال المؤرّق لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟ معتبرين -كغيرهم من الإسلاميين- أن العودة من جديد إلى المنابع الأولى (القرآن والسنة) وإعادة إحياء القيم الإسلامية في واقع المجتمعات الإسلامية المعاصرة، وتمثّلها كما تمثّلها الجيل الأول، والأخذ بأسباب التحضر هي المسلك الوحيد للعودة إلى ساحة التأثير وتحقيق الشهود الحضاري للأمة الإسلامية.

واستحضارا للشعور الديني والانتماء إلى الأمة التي تحدث عنها القرآن، وواجب

الاهتمام بأمر المسلمين، لم يكد يخلو عدد من أعداد المجلتين من الحديث عن المسلمين في مختلف البلدان، وبالخصوص في تلك المناطق السليبة من «دار الإسلام» التي استولى عليها الأعداء بعدما طال المسلمين من الضعف والتفكك السياسي. وهنا يتجدد الحديث عن المشكلة الفلسطينية، وعن مشكلة كشمير، وعن الأقليات الإسلامية في الاتحاد السوفيتي، وغيرها من البلاد.

- الجانب الاجتماعي والاقتصادي: قضايا الهوية، والمرأة، والاقتصاد:

أمام التعاملات التكتيكية والتوظيفات المصلحية للدين الإسلامي واللغة العربية كمرتكزات للهوية الثقافية للمجتمع الجزائري، بدأت نخب عديدة ترى أن النظام السياسي ما بعد الاستقلالي يجسد من هذا المنظور نأيا عن أهداف وطموحات الحركة الوطنية التي نشأت بالأساس كرد فعل دفاعي عن هذه الهوية وعن القيم الوطنية أمام فضاعة المشروع الاستعماري.وقد كان لهذا الازدراء أثره في مستوى نخبة جمعية القيمالتي بدأت تطالب وتشتغل لجهة إعادة الاعتبار لمقومات هذه الهوية. يمكن أن نلمس هذا في عديد جهودها وفي عديد الموضوعات التي نوّه فيها كتاب مجلاتها بهذا الموضوع الخطير.

- التعريب ضرورة لأكثر من سبب: بالإضافة إلى موضوع الإسلام الذي دعا كتّاب القيم إلى ترقيته والعودة إلى قيمه النبيلة والاقتباس منه لتسيير شؤون الدولة والمجتمع، يبرز الاهتمام بقضية اللغة العربية بكثافة في كتاباتهم. فاللغة العربية هي اللغة القومية للجزائر والمحافظة عليها «هي محافظة على روح (المجتمع) بها يتم بقاؤه وعليها يتوقف وجوده الحقيقي»[1]. وتعلمها واستخدامها ضروري وأكيد، فبما «أن تراثنا الديني مسجل باللغة العربية فإن تعلم لغة الضاد من آكد مقومات شخصيتنا، فمن انتسب إلى الجزائر لا يسعه كمسلم... إلا أن يبادر إلى ترك طمطمانية الأعاجم وبالإنبراء إلى اكتساب لغة القرآن. وهذا لا يمنعه من حذق لغة أو لغات أجنبية؛ إذ تعلم اللغات من كنوز العلم»[2].

لكن كتّاب القيم لا يقفون عند مجرد الدعوة العاطفية للالتفات إلى مقومات الشخصية

---

(1) عباسي مدني، «قيمة اللغة في المجتمع»، مجلة التهذيب الإسلامي، العدد 08 (مارس1966)، ص 62.

(2) الهاشمي التيجاني، «مقومات شخصيتنا»، مجلة التهذيب الإسلامي، العدد 05-06 (جوان1965)، ص 49.

الوطنية وعلى رأسها اللغة العربية، بل حاولوا التدليل المنطقي على ضرورتها السيكولوجية والاجتماعية والثقافية والسياسية وحتى الاقتصادية، وقد قدم الهاشمي التيجاني بحثا مطولا حول التعريب في مجلة «Humanisme Musulman» حاول فيه إبراز هذه الضرورة معتمدا في طرحه على أمثلة واقعية تسوّغ التعريب لا كهدف عاطفي لمجتمع يطمح إلى استرجاع عنصر من عناصر هويته، بل كضرورة اقتصادية يحتمها اختصار الوقت والجهد والمال كعناصر أساسية في كل عملية تحديث يسعى إليها أي مجتمع[1].

- المرأة ليست عورة ينبغي أن تستر، أو قاصرا للرجل مطلق الوصاية عليه: على غير ما هي عليه النظرة لدى بعض الشرائح التقليدية من الإسلاميين التي لا ترى في المرأة إلا مصدرا للفتنة، أو خادما مهمته العناية بشؤون المنزل. وعلى غير ما يروج له بعض الكتّاب حول موقف القيم من قضية المرأة الذي يرتبونه ضمن المواقف أو ردود الفعل التقليدية أو الرجعية[2]، تكشف لنا مطالعة بعض الكتابات والتصريحات الصادرة من لدن نخبة جمعية القيم حول موضوع المرأةعن نظرة منفتحة -إذا قارناها ببعض الرؤى التقليدية المنتشرة حتى بين بعض عناصر النخبة الإسلامية المثقفة- من جهة،ومنضبطة من جهة أخرى -إذا قارناها ببعض ما تروج له نخب أخرى وخاصة تلك المتأثرة بالأنماط والقيم الثقافية الغربية-.

تقوم هذه النظرة على الدعوة إلى اعتبار المرأة كائنا إنسانيا مثله مثل الرجل له كرامته الإنسانية من دون نظرة انتقاصية أو استعلائية؛ إذ لكل منهما الحقوق نفسها، بدأً بالحق في الحياة إلى الحق في التعلم والعمل والتعبير والمشاركة في بناء وصناعة مستقبل المجتمع الذي لا يقوم إلا بثنائية الرجل-المرأة. لقد أكد الهاشمي التيجاني على ضرورة تثقيف المرأة «تثقيفا يوصلها إلى أعلى الدرجات الدينية والعقلية والعلمية والأدبية والرياضية»[3] مثلها في ذلك مثل الرجل، وهو موقف يقف نقيضا لما روج له بعض منتقدي جمعية القيم بأنهم يصدرون اتجاه المرأة عن نظرة رجعية وانتقاصية.

---

(1) Voir: Hachemi Tidjani. ‹De l'arabisation›. Humanisme Musulman. N° 1 .04er Année. Avril 1965. pp 49-35.

(2) Peter R.Knauss.Op.cit. Disponible sur: <ttp://www.w3.org/TR/xhtml1/DTD/xhtml-1transitional.dtd>.

(3) الهاشمي التجاني، «الإصلاح وجمعية القيم»، مرجع سابق، ص 175.

وفي مقال مهم حول قيمة المرأة في الإسلام حرص أحد كتّاب جمعية القيم وهو المختار عنيبة على محاولة إبراز المكانة المتقدمة التي يحرص الإسلام على إعطائها للمرأة، منتقدا في هذا الصدد المواقف السلبية الموروثة عن عصور الانحطاط قائلا في جملة من العبارات ذات الأفق المنفتح «إن الذين يعتقدون، أو الذين تكشف تصرفاتهم عن تصور رجعي بأن المرأة هي كائن أدنى ينبغي أن يطوّع ويخضع، أو خادمة نصدر لها الأوامر وليس لها إلا أن تطيع، أو أنها ببساطة وسيلة لإشباع شهوات الرجل ونزواته الأنانية. إن كل هؤلاء ينبغي أن يعيدوا وبشكل راديكالي مراجعة موقفهم اتجاه المرأة»[1].

وينتقد عنيبة بعض المظاهر السلبية السائدة في المجتمع الجزائري اتجاه المرأة مبرزا بأن البعض لا يزالون يفتخرون بأن زوجاتهم لم يخرجن ولو مرة إلى الشارع منذ زواجهن، وأن هناك من الرجال من يعيشون سنة بعد أخرى مع أزواجهم وبناتهم من دون أن يجلس الواحد منهم ولو مرة واحدة ليشاركهن في مناقشة قضية، أو محاولة مقاسمتهن وجهة نظر ما. بل إن هناك في بعض المناطق من الوطن من يعيشون بطريقة مثير للدهشة؛ حيث لا يختلط الرجال والنساء والبنات من البيت الواحد مع بعضهم، بل لا يطيق الرجل الجلوس مع زوجتة أو بناته إلى مائدة واحدة؛ إذ ذلك في تصورهم عيب وانتقاص من هيبة الرجال.

ويؤكد عنيبة أنه من الغريب حقا أن ينسب ذلك كله إلى الإسلام، ويرى أن هذه الوضعية هي التي دفعت ببعض النساء إلى الانخراط في تلك الحركات الداعية إلى تحرير المرأة، والتي تأخذ في بعض الأحيان طابع التطرف والتمرد على القيم. ولا مجال برأيه لحل هذه المشكلة سوى بالعودة إلى التشريع الإسلامي الحكيم الذي أعطى للمرأة مكانتها وقيمتها. وقد حاول عنيبة عبر كامل بحثه تقديم نماذج واقعية من السيرة والسنة تبرز المكانة التي كانت عليها هذه الأخيرة وماا ضطلعت به من الأدوار الإيجابية[2]. كما حاول كتّاب القيم في غير ما موضع من المجلتين التأكيد على تفوق نظرة الإسلام إزاء المرأة عن غيرها من المذهبيات الأخرى، مستعينين في ذلك ببعض الشهادات والكتابات الغربية

---

(1) Mokhtar Aniba. .La valeur de la femme dans l›Islam..Humanisme Musulman. N° 1 .08er Année (Aout 1965). p 50.

(2) Ibid. p 53-51.

التي تنتقد صورتها (المرأة) في الغرب، وما تتعرض له من امتهان لكرامتها الإنسانية تحت ذرائع «الحرية الشخصية» و«المساواة» تحذيرا للنساء المسلمات لجهة عدم الانجرار وراء تلك الدعوات؛ إذ نموذج المرأة الغربية يكشف عن جوانب من الصورة لا تبصرها النظرات العجلى والمتحمسة(1).

- قضايا الاقتصاد: تعد المسألة الاقتصادية أحد المفردات التي أولاها كتّاب القيم أهمية خاصة نظرا لما للاقتصاد من دور وتأثير فاعل في مستوى أي مجتمع، وخاصة في مستوى المجتمعات الخارجة للتو من مرحلة الاستعمار؛ إذ تسعى إلى إعطاء معنى للاستقلال السياسي بمحاولة تطوير بنياتها وقدراتهاالاقتصادية.

أما ما تضمنته مقالات أعداد عينة الدراسة من مجلتي التهذيب وHumanisme Musulmanحول هذا الموضوع فإنه يندرج ضمن مبحثين، الأول: هو السياسة الاقتصادية التي تعنى عادة بدراسة أفضل الوسائل والطرق الممكن استخدامها من طرف سلطة ما لتحقيق أهداف معينة كدراسة وسائل القضاء على مشكل البطالة مثلا أو مكافحة مشكل الندرة أو ضبط الأسعار... أو بمعنى أوضح رسم السياسات الحكومية في المجال الاقتصادي للتصدي لقضايا التنمية؛ والثاني: ضمن مبحث المذهب الاقتصادي الذي يبرز الأطر المذهبية والأيديولوجية الموجهة لتلك السياسات الاقتصادية.

إذاً اتجهت بعض المقالات نحو البحث في السياسة الاقتصادية، وقد حاول كتّاب القيم في هذا الإطار تقديم بعض التصورات حول الكيفية التي يمكن للبلدان الإسلامية من خلالها إيجاد مكان لها ضمن خارطة البلدان الفاعلة اقتصاديا. في هذ الصدد يطرح المستشار رضا بن الفقيه فكرة ضرورة «تكوين كتلة اقتصادية قوية تسودها الرفاهية مع احترام المبادئ الإسلامية»تتشكل من مجموع البلدان الإسلامية؛ حيث يرى أنه في واقع دولي تطغى عليه التكتلات والتجمعات الاقتصادية لا يمكن لاقتصاد محلي مهما كانت قوته أن يصمد أمامالاقتصادات الكبرى. ويرى أن الحل بالنسبة للبلاد الإسلامية-للخروج من ضغط ما تفرضه القوى الاقتصادية الكبرى من شروط، وما ينتج عن ذلك من إحكام لقبضتها

(1) أنظر مثلا: ماريون هيلارد، «ما لا تعرفه النساء عن أنوثتهن»، مجلة التهذيب الإسلامي، العدد 3و4 (ماي1965)، ص ص15-22.

والتحكم في شرائط نموها (أي البلاد الإسلامية) بما يمكن أن ينعكس سلبا على استقلالية قرارها السياسي-يكمن في السعي نحو تكتلها اقتصاديا؛ حيث يقول «الذي نريد تأكيده من الآن هو أن سياسة اقتصادية على صعيد البلاد الإسلامية هي وحدها القابلة للحياة بفضل تخطيط عام، ولعل بعض السياسات الاقتصادية المحددة بالإطار المحلي تنفع في بلد معين ولكنها ولا شك فاقدة الفعالية والتأثير على الصعيد الدولي».

إن سياسة اقتصادية إسلامية بما هي سعي للتوحد الاقتصادي، وعمل على بناء اقتصاد يضم الدول الإسلامية في شكل وحدة استكفائية (Autarcie) هي وحدها الكفيلة بتحويل «دار الإسلام» إلى قوة قابلة للاستمرار والدوام، وقادرة على الوقوف النِّدي في سباق رفع مستوى الحياة كهدف تسعى إليه كل المجتمعات؛ وعلى الاستجابة لسياسة إسلامية عامة. ويظهر الإسلام مرة أخرى في العلاقات الدولية كقوة سياسية واقتصادية وعسكرية، وهذا يؤدي حتما-برأي الكاتب- إلى توازن جديد للقوى في عالم المعسكرات والأحلاف الاقتصادية والعسكرية.

إن طموح كتّاب القيم لتحقيق هذا «الحلم»؛ أي «لتشكيل كتلة إسلامية قوية اقتصاديا وعسكريا واجتماعيا تستطيع أن تحامي عن وحدة دار الإسلام وحيادها في حالة نزاع دولي»، أو بمعنى آخر تحقيق اقتصاد إسلامي (في هذه الحالة بمفهومه الجغرافي لا المذهبي) يبدو كبيرا. ورغم أن كثيرا من الأفكار المطروحة في سياق هذا التنظير الاقتصادي تبدو على جانب من الأهمية إلا أنه يعوزها في بعض الأحيان الواقعية واستحضار الصعوبات والعوائق الموضوعية التي تقف حجر عثرة أمام محاولة تحقيق هذا «المشروع الحلم»؛ حيث يتحول الحديث عليه إلى شبه يوتوبيا تتصور أن يقظة الإسلام أكيدة وتطبيق مبادئه الرئيسية في الحياة السياسية يقلب قلبا معطيات المشكل. وفي فترة قصيرة نسبيا يظهر مارد جديد يُتَكَلَم عنه، ويحتل في الإحصاءات المركز الأول أو الثاني أو الثالث أو الرابع[1]. إن المهم في المسألة الاقتصادية ليس طرح أفكار كبرى مهما كانت قيمة هذه الأفكار من الناحية النظرية، بل الأهم من ذلك هو تحصين هذه الأفكار بنزعة واقعية تطرح التنظيراتوالحلول دون إهمال لإكراهات الواقع.

---

(1) أنظر: رضا بن الفقيه، «السياسة الاقتصادية الإسلامية»،مجلة التهذيب، العدد 2 (فبراير1965)، ص ص 03-17.

إلى جانب السياسة الاقتصادية اهتم بعض كتّاب القيم بالبحث في مجال ما يمكن أن نسميه المذهبية الاقتصادية؛ بمعنى محاولتهم البرهنة على وجود مذهبية اقتصادية إسلامية (أي اقتصاد إسلامي بمفهومه المذهبي) يمكن استلهامها من الكتاب والسنة، وكتب الفقه الإسلامي وآراء الفلاسفة المسلمين والمؤلفات التاريخية التي تحدثت عن المشكلات الاجتماعية والاقتصادية. فبدل الاستمداد من مذاهب اقتصادية غربية قد تنطوي على عيوب لا يوافق عليها الإسلام، ينبغي أن نستمد من الإسلام مذهبيتنا الاقتصادية، فكمسلمين -يلح بعض كتّاب القيم- «لن تفتننا الشيوعية... إن لنا نظامنا الخاص بقوانين محكمة وليس أمامنا إلا طريق واحد هو الطريق الإسلامي»[1]، و«إن الرأسمالية متطرفة في الاستغلال، وإن الشيوعية متطرفة في الإذلال فكلاهما لا يصلحان للأمة العربية والإسلامية كنظام اجتماعي»[2].

أمام هذه القناعة بعدم جدوى المذهبين السابقين يطرح كتّاب القيم -مثل غيرهم من الإسلاميين- ضرورة العمل على استلهام بعض المبادئ المميزة في الاقتصاد بالرجوع إلى التوجيهات النبوية والقرآنية ذات الصلة بميدان النشاط الاقتصادي. وهنا عادة ما يتم الحديث والتأكيد على مبدأ التملّك (الملكية الفردية)، وعلى التكافل والعدالة الاجتماعية، وعلى الكرامة الإنسانية، والحرية الفردية المنضبطة، وتحريم النشاط والتعامل المالي والتجاري المبني على الفائدة الربوية، ورفض الاحتكار، وتشجيع الكسب بالطرق المشروعة، والدعوة إلى أخلقة الحياة والممارسة الاقتصادية... وغيرها[3].

ولأجل ذلك نلحظ بين الحين والآخر سعيا من هؤلاء لمحاولة تقديم وعرض بعض الاجتهادات الاقتصادية المؤسّسة مثلما يقول أوليفييه روا في نقده لرؤية الحركات الإسلامية

---

(1) المقال نفسه، ص 15.

(2) عبد الرحمن بن العقون، "هل يريد العرب اشتراكية عربية إسلامية؟" مجلة التهذيب، السنة الأولى، العدد 08 (مارس1966)، ص 43.

(3) من المقالات التي عرضت لهذه المبادئ أنظر: عبد الرحمن العقون، المقال السابق؛ وأيضا: عمار طالبي، "الإقتصاد الإسلامي" مجلة التهذيب، العددان 05و06 (يوليو 1965) ص ص 37-40. وأيضا:

،L›ordre économique dans l›Islam،.Humanisme Musulman. N° 1 ،04er Année (Avril 1965). pp 59-54.

حول المسألة الاقتصادية على «عملية تصور ومنهجة وتنظيم للأحكام الشرعية الأساسية لتكوين مفهوم متماسك وإجرائي يقدم طريقا ثالثة بين نظامي القرن العشرين الماركسية والرأسمالية»[1]. لكن يبدو أن بعض المفهومات التي سيطرت في الساحة الفكرية خلال فترة الخمسينيات والستينيات جعلت نخبة من كتّاب القيم -رغم وعيهم بالاختلافات الجذرية بين الإسلام والمذهبيات الأخرى حول المسألة الاقتصادية- يميلون إلى استخدام وتوظيف هذه المفهومات في كتاباتهم.

يأتي على رأس تلك المفهومات مفهوم «الاشتراكية» التي جرت أسلمتها، وتحول النقاش حولها إلى حديث عن «اشتراكية الإسلام» تأثرا في ذلك بما ولدته بعض الأدبيات الإخوانية (وعلى رأسها كتاب المراقب العام للإخوان المسلمين في سوريا مصطفى السباعي) المتأثرة بزخم الفكرة الاشتراكية التي قُدمت في تلك المرحلة التاريخية على أنها حل لمشاكل التفاوت الطبقي، وتحقيق لمبدأ العدالة الاجتماعية، فكانت أطروحة «الإشتراكية الإسلامية» حلا توفيقيا حاول الجمع بين مبدأ العدالة الاجتماعية كأبرز المبادئ التي نص عليها الدين الإسلامي، ومبادئ الاشتراكية كما طورتها الخبرة الإنسانية.

- الجانب السياسي: أو الإسلام هو الحل:

رغم أن المسألة السياسية تبدو شبه غائبة في كتابات نخبة جمعية القيم للاعتبارات التي بيناها سابقا، إلا أن ذلك لم يمنع وجود بعض المقالات التي عالجت جملة من القضايا ذات البعد السياسي.

ومثلما تحدث كتّاب القيم على فكرة الوحدة الاقتصادية بين مختلف الدول الإسلامية كحل عملي للمشكلات الاقتصادية لهذه البلدان والدخول باقتدار إلى عالم الأحلاف والتكتلات الاقتصادية بما يعزز قدرات هذه الكتلة على الصمود أمام التحديات والأزمات الاقتصادية الممكن وقوعها، حاولوا بنفس الكيفية تقريبا ولنفس الأهداف التأكيد على أهمية الوحدة السياسية بين المجموع الإسلامي إحياء من جديد للمفهوم الفقهي «دار

---

(1) في فصل:«الاقتصاد الإسلامي بين الأوهام والبلاغة، ضمن كتاب: أوليفييه روا، تجربة الإسلام السياسي، مرجع سابق، ص 128.

الإسلام» حينما كانت مجتمعة تحت سلطة مركزية موحدة هي سلطة الخلافة.

وينتقد هؤلاء الكتّاب ما هو عليه الواقع السياسي في البلاد الإسلامية من ابتعاد عن المبادئ الإسلامية، فبعض هذه البلاد تؤكد في دساتيرها على أن الإسلام هو دين الدولة بينما تشتق القوانين المسيرة لشؤون الدولة والمجتمع من منظومات تشريعية أخرى. وفي الميدان الخارجي تتبع هذه البلدان سياسات مناقضة تماما لمصالح الأمة[1].

كما ناقش كتّاب القيم مزايا وعيوب الأشكال الأخرى للتنظيم السياسي السائدة في العالم مثلما هو عليه الحال في الدول التي تتبنى الأيديولوجيا الشيوعية أو الرأسمالية، ليخلصوا إلى التأكيد على أهمية وتفوق النظام الإسلامي في هذا الصدد. ففي دولة تتبع النظام الإسلامي المتأسس على التوجيه والتشريع القرآني والنبوي لا يمكن بحال -كما يتصور هؤلاء- أن يكون هناك مجال لإهدار الكرامة وخرق الحقوق الإنسانية، نافين أن يكون النظام الإسلامي سلطة ثيوقراطية مستبدة باسم الدين.

إنه «لا يمكن في بلد مسلم يشتق سياسته من القوانين الإسلامية -يقول بعض كتّاب القيم- أن يصبح دولة بوليسية أو ديكتاتورية» و«من وجهة النظر هذه يمكن اعتبار النظام الإسلامي كنموذج مثالي للديمقراطية... نظام يحفظ الحريات العامة للمواطنين وأمنهم الاجتماعي»[2]. ويدخل هؤلاء في نوع من النقاش السجالي بتأكيدهم أن النظام السياسي الإسلامي ليس نظاما متحجرا أو سكونيا مثلما يزعم البعض، ولكنه نظام مرن وتقدمي، فهو يشتق المراسيم والتوجيهات والتفصيلات من القوانين-الإطار (Les lois cadres) التي تشكل هيكله العام، وتلك القوانين الإطار مصدرها الوحي، وهي إطار حاكم لا يتبدل. ويصل هؤلاء إلى التأكيد على ضرورة أن نبرز للعالم بأنه إذا كان هناك الطريق الغربي، والطريق الشيوعي فإن هناك أيضا الطريق الإسلامي[3]. إنه بحسبهم الطريق الذي يوفر الحلول

---

(1) Rida Ben-fekih. .Idéologie et regime politique.. Humanisme Musulman. N° 1 .08er Année (Aout 1965). p19.

(2)Rida Ben-fekih. .La politique interieur islamique.. Humanisme Musulman. N° 10 et 1 .11er Année (Avril-Mai1966). p37.

(3) Ibid. pp 38-37.

الناجعة لمختلف المشكلات المطروحة اليوم على الدولة الحديثة.

3. 3- عبداللطيف سلطاني: قراءة في بعض إسهاماته الفكرية:

سوف نعرض هنا لبعض ما قدمه عبداللطيف سلطاني كواحد من أبرز رموز الدعوة الإسلامية في الجزائر خلال فترة ما بعد الاستقلال. وكما هو معلوم فقد اشتغل الشيخ سلطاني بالخطابة، كمااشتغل إلى جانب ذلك بالتأليف وترك لنا كتبا ثلاثة هي: المزدكية هي أصل الاشتراكية، وسهام الإسلام، وفي سبيل العقيدة الإسلامية، وسنعتمد في إبراز بعض إسهاماته هنا على الكتابين الأولين لأننا لم نعثر على الثالث منهما. ومثلما تمت الإشارة إليه سابقا فقد وجد هذان الكتابان مضايقة كبيرة من طرف النظام الجزائري في المرحلة التي صدرا فيها، فالكتاب الأول لم يؤذن بطبعه في الجزائر والثاني طبع ثم صودر من المكتبات[1]، وهو ما يجعل التعرف على مضمونهما يكتسي أهمية بالغة للوقوف على الأفكار التي حدت بالنظام الجزائري إلى منع طبع أو تداول هذين المؤلَفين خلال تلك المرحلة.

3. 3. 1- الجانب الشكلي للكتابين:

صدرالكتاب الأول مثلما ذكرنا بالمملكة المغربية سنة 1974، وقد قسّمه الكاتب إلى اثني عشر بابا، وقسم هذه الأبواب إلى مجموعة من الفصول، بمعدل فصلين إلى عشرة فصول لكل باب موزعة على ما يقارب 300 صفحة. وقد حاول في هذا الكتاب إبراز موقفه من الاشتراكية؛ حيث اعتبرها مذهبا قديما-جديدا يتطابق مع نحلة قديمة برزت في القرن الخامس الميلادي هي المزدكية. أما الكتاب الثاني فقد صدر سنة 1980 في الجزائر، وقد قسّمه إلى تمهيد وثمانية مباحث كبرى موزعة على ما يقارب 220 صفحة. وهذا الكتاب هو شرح موسّع للحديث النبوي «الإِسْلاَمُ ثَمَانِيَةُ أَسْهُم، الإِسْلاَمُ سَهْمٌ، وَالصَلاَةُ سَهْمٌ، وَالزَكَاةُ سَهْمٌ، وَالصَوْمُ سَهْمٌ، وَحَجُ البَيْتِ سَهْمٌ، وَالأَمْرُ بِالْمَعْرُوفِ سَهْمٌ، وَالنَّهْيُ عَنِ المُنْكَرِ سَهْمٌ، وَالجِهَادُ سَهْمٌ، وَقَدْ خَابَ مَنْ لاَ سَهْمَ لَهُ»، وقد تحولت هذه الأسهم الثمانية إلى مباحث كل واحد منها يعالج سهما، بدءا بالشهادتين وانتهاء بالجهاد.

(1) احميدة عياشي، مرجع سابق، ص 150.

3 .3 .2- نماذج من الموضوعات المطروحة في الكتابين:

رغم أن الكتابان يغلب عليهما -مثلما يشير إلى ذلك عنواناهما- موضوع محدد يوحي بأن الكاتب سينصرف إلى معالجة مضمون هذا العنوان، إلا أن ذلك لم يمنع الكاتب من التطرق إلى عديد الموضوعات الفرعية الأخرى في سياق حديثه عن الموضوع العام الذي ينتظم كل مؤلَّف من المؤلَّفين، ومن هذين الكتابين يمكن أن نتحدث عن بعض هذه الموضوعات:

- الاشتراكية؟ تلك النحلة الملحدة: على خلاف بعض الكتّاب والمفكرين المسلمين الذين استهوتهم الفكرة الاشتراكية في مرحلة الستينيات والسبعينيات، تبنى عبداللطيف سلطاني في كل كتاباته موقفا معارضا لها؛ حيث عرّض بها وانتقدها في مجمل ما كتب. وقد ألّف في هذا الصدد كتابه «المزدكية هي أصل الاشتراكية» في أوائل السبعينيات -عندما وصل استلهام وتطبيق الاشتراكية في الجزائر إلى مرحلة متقدمة مع نظام الرئيس هواري بومدين- ليردّ به على ما اعتبره هجمة وإهانة للدين الإسلامي في الجزائر، ونشرا للإلحاد والنزعات اللادينية بين شرائح المجتمع الجزائري، وعلى رأسها شريحة الشباب؛ حيث يقول في خاتمة هذا الكتاب «إن الدافع الوحيد الذي دفعني إلى طرق باب هذا الموضوع الشائك والخطير على حياة المتكلم فيه لانعدام حرية الرأي والقول... هو العمل على ما يعزز جانب الإسلام وعقيدته، فقد كثرت التهجمات والإهانات والدعاوى الباطلة على الإسلام، وعلى كل ما هو من الدين. وخصوص الإسلام من بين سائر الأديان يزداد هذا منهم يوما بعد يوم والمقصود من وراء عملهم هذا... هو العمل على القضاء على الإسلام... وعقديته وإحلال الإلحاد والزندقة محله»[1]. ويرى سلطاني أن من بين تلك الدعاوى والمذاهب والنزعات التي ظهرت في هذا العصر وتسربت إلى الجزائر وإلى غيرها من بلاد المسلمين فأفسدت عليهم دينهم، النزعات الشيوعية الملحدة الكافرة بالخالق والأديان والأخلاق الفاضلة التي تسترت بستار وشعار الاشتراكية.وقد حاول عبداللطيف سلطاني في مجمل كتابه تتبع أصول هذه النزعة، وبعض أبرز أفكارها مقارنا

(1) عبد اللطيف سلطاني، المزدكية هي أصل الاشتراكية،ط1 (الدار البيضاء: دار الكتاب، 1974)، ص 294.

ذلك بما يدعو إليه الإسلام، ومبرزا تفوقه في هذا الصدد.

إن الاشتراكية أو الشيوعية برأي الشيخ سلطاني ليست مذهبا جديدا ولد وتبلور على يد ماركس أو بعض الاشتراكيين والشيوعيين في القرن التاسع عشر أو القرن العشرينكما قد يتصوره البعض، بل هي في تصوره -وهذا ما لخصه عنوان كتابه- «وليدة نزعة قديمة ظهرت في الأمة الفارسية قبل الإسلام، ظهرت من قِبَل رجل إسمه مزدق أو مزدك، دعت الناس إلى ما تدعو إليه الاشتراكية الشيوعية اليوم من إلحادية مضللة وإباحية فاجرة»[1]. فركائز الفكرة الاشتراكية لا تختلف عن ركائز المزدكية التي ظهرت في إيران القرن الخامس الميلادي (سنة 484م) من حيث دعوتهما إلى الاشتراك في المال؛ ودعوتهما إلى الإباحية.

إن المزدكية، أو اشتراكية مزدك تعتمد على عنصرين اثنين هامين في حياة الفرد والمجتمع هما: عنصر المال وعنصر المرأة، فالمال عنصر مشترك بين أتباع هذه الشريعة؛ حيث لا يختص أي واحد منهم بأي شيء منه، فكل الأتباع فيه شركاء. أما الثاني فهو النساء فلا يختص رجل بامرأة ولا امرأة برجل، فكل المزدكيين شركاء في نسائهم[2].

هذه الأسس يتصور الشيخ سلطاني بأنها قواسم مشتركة بين المزدكية والاشتراكية، وهي المسوغ المنطقي الذي يبتني على أساسه قوله بأن الاشتراكية أو الشيوعية المعاصرة هي من هذا المنظور إعادة إنتاج للمزدكية؛ إذ إن اختلاف التسمية لا يعني دائما اختلاف المضمون والتصور. فإذا كانت الدعوة المزدكية تنهض على فكرة أن سبب النزاعات بين البشر وما ينشأ بينهم من صراع مرده إلى التملّك؛ أي إلى وجود أقلية تملك وتحتكر، وأكثرية مستغلَّة لا تملك، فإن الحل حتى تسود المساواة هو أن يصبح الجميع شركاء، فلا تختص فئة من المجتمع بشيء على فئة أخرى. وهذا-مثلما هو معلوم- ما دعت إليه المذاهب الاشتراكية الحديثة بامتياز، زيادة على ما يشتركان فيه (أي المزدكية والاشتراكية) وما يدعوان إليه من الإلحاد والإباحية.

---

(1) المرجع نفسه،ص 07.

(2) المرجع نفسه،ص 13.

بعد ذلك يحاول سلطاني -في كتابه هذا- إبراز بعض أوجه التأثر في المجتمعات الإسلامية المعاصرة وعلى رأسها المجتمع الجزائري وإبراز نتائج توريد هذا المذهب إليها؛ حيث يعتبر أن العديد من أشكال الفساد والتقليد ومظاهر الانحراف الأخلاقي والسلوكي مردها إلى استيراد وتوطين هذه المذاهب الهدامة. فما ينشره بعض الصحافيين من المقالات التي تطعن في الدين الإسلامي وتنتقص من مقامه (تحدث سلطاني عن كتابات كاتب يسكمثال على ذلك)؛ وما يُرخَّص له من قبل النظام الحاكم من بيع وتعاطي الخمور، ومن رعاية رسمية لانتهاك الحرمات الشرعية؛ وما ينتشر من احتفالات تصحبها مظاهر التفسخ والانحلال، وما انتشر من استهتار بالقيم الدينية والروحية للمجتمع (تحدث سلطاني عن حوادث تمزيق وتدنيس المصحف وحادثة حرق مسجد الجامعة المركزية سنة 1973) كلها -إلى جانب غيرها- مظاهر تبرز مبلغ وحدّ ما وصل إليه الحال في هذه المجتمعات.

كما حمل سلطاني على العلماء المسلمين بخصوص موقفهم من الاشتراكية حين اتجهوا إلى محاولة التوفيق بينها وبين الإسلام؛ حيث سماها بعضهم اشتراكية الإسلام، وبعضهم اشتراكية عمر بن الخطاب، أو اشتراكية أبو ذر الغفاري، في حين أن الإسلام -برأيه- منظومة متكاملة تختلف اختلافا كليا عن الاشتراكية «فلا الإسلام -يقول سلطاني- يرضى بهذه النِّحلة الإلحادية التي أضيفت إليه لأنها مسخ له، ولأنه دين كامل في هيئته وتشريعه... نعم إن كان للاشتراكية الحديثة سندا وأصلا فما هو إلا في الاشتراكية المزدكية فهي أصلها وسندها... أما الإسلام فهو بعيد عنها... إذ هو شريعة الله»[1]. بل إن الشيخ سلطاني يعيد التأكيد في نصوص أخرى على الافتراق والتمايز الواضح بين الإسلام والاشتراكية داحضا بذلك كل نزعة تقريب أو توفيق من شأنها أن تبرر أو تسوّغ هذا المذهب الذي تعتبره النخب الحاكمة وسيلة المجتمعات الإسلامية وطريقها إلى النهضة والتحديث وتحقيق الوثبات التنموية، ولا تَعَارُض فيه مع إسلامها؛ حيث يقول «فإذا قالوا إن في الإسلام بعض أهداف الاشتراكية أو نزعة تشبه الاشتراكية، فهذا نعم، وأما أن يكون هو هي فلا، فالإسلام ليس بالشيوعية في نظامها، ولا بالرأسمالية في أهدافها فهو وسط بينهما... فالاشتراكية لا تتفق أبدا مع الإسلام مهما حاول بائعوا دينهم ذلك، فتعاليمه وتعاليمها

(1) المرجع نفسه، ص 273.

متغايران ومتضادان... فلا إيمان فيها لا بالله ولا بالدين ولا بطاعة الخالق العليم؛ إذ من الأصول التي بنت عليها دعوتها لا إله والحياة مادة، فمن ذا الذي يدعي أنه لا تنافي بين الإسلام والاشتراكية؟»[1].

وفي الفصول والمباحث الأخرى من كتاب «المزدكية هي أصل الاشتراكية» لا يتوانى الشيخ سلطاني في إبراز مظاهر نفاذ الاشتراكية وانغراسها في المجتمع الجزائري ومؤسساته، ونقدها نقدا لاذعا، والتشابك مع بعض أفكارها.

إن السمة الغالبة على لغة الكتاب هي تلك الروح السجالية المعرّضة والمتشابكة مع الأفكار السائدة في تلك المرحلة كالشيوعية والإلحاد، إلا أن تشابك الشيخ سلطاني مع هذه الأفكار يغلب عليه في كثير من الأحيان النزعة الفقهية أو منطق الفقيه؛ إذ لا نرى في مجمل انتقاداته للاشتراكية نقدا لأسسها الفكرية والفلسفية، وإنما يتشابك مع بعض القضايا العامة أو الأفقية، ولا نرقب له نقدا مثل ذلك الذي نجده لدى فقهاء أو علماء دين متخرجين من المدارس الدينية كحالة معاصره مرتضى مطهري أو محمد باقر الصدر مثلا الذي قدم نقدا مهما للاشتركية في عديد كتاباته كـ«فلسفتنا»، و«اقتصادنا» وأبرز ما تنطوي عليه هذه الأخيرة من عيوب نظرية.

بالرغم من ذلك يبقى الشيخ سلطاني بمواقفه الحازمة وغير المداهنة اتجاه الاختيار الاشتراكي الذي هيمن في عهد الرئيس هواري بومدين أحد أبرز الأصوات الدينية المعارضة لذلك النظام الاشتراكي، فقد عكس بمواقفه، وعبّر بكتاباته عن واحدة من أهم مفردات برنامج عمل الحركة الإسلامية في تلك المرحلة ألا وهي رفض ومعارضة الاشتراكية.

قضايا المرأة والأسرة في تصور عبداللطيف سلطاني: من بين الموضوعات الكبرى التي تظهر في كتابات الشيخ سلطاني بين الحين والآخر في معرض حديثه ومناقشته لأبرز إشكالية اشتغل عليها وهي «إشكالية الاشتراكية» كمذهب تم توريده إلى العالم الإسلامي، وكانت له انعكاسات كبيرة في مستوى هذه المجتمعات، موضوع «الأسرة والمرأة». ورغم أن الشيخ غلب على ما كتبه حول هذا الموضوع طابع النظرة المحكومة والمؤطرة بمنطق الفقيه

(1) المرجع نفسه،ص 140.

الذي يستبعد كل ما يراه مخالفا للأخلاقية الدينية ومبادئ الشرع؛ ومن منظور المدافع عن «القيم المخذولة» في الواقع العيني المعيش، لا من منظور المفكر الذي يسعى لرسم نظرية الإسلام حول قضايا المرأة والأسرة في المذهبية الإسلامية. رغم كل ذلك فإننا يمكن أن نقف على ملامح تصور لقضايا المرأة والأسرة من منظور شخصية إصلاحية قد تعكس بشكل أو بآخر جانبا من تصورات الحركة الإسلامية في الجزائر في تلك الفترة حول هذا الموضوع الشائك.

إن موقف الشيخ سلطاني حول مسألة المرأة لا يختلف عن الموقف الإسلامي السلفي التقليدي، ويظهر ذلك في العديد من مفردات خطابه حول هذا الموضوع الذي شغل حيزا من اهتماماته.

في البداية نلمس اعترافا من الشيخ بحساسية هذا الموضوع وحساية تناوله لعديد الاعتبارات؛ حيث يقول «وموضوع المرأة محرج كثيرا حسبما نرى، ودقيق جدا، والخوض فيه قد يجعل للخائض فيه خصوما وأعداء إذا تكلم فيه بالحقيقة قد يفوقون في العدد المؤيدين والأنصار والأصدقاء، وإن كان على الحق»[1]، لكن ذلك لم يصرفه عن محاولة الاقتراب منه من عديد الزوايا.

يؤسس الشيخ سلطاني لخطابه حول المرأة -وإن كان ذلك جاء مثلما نبهنا إليه آنفا في معرض مساجلته وتشابكه مع بعض التصورات والممارسات الاشتراكية حيال موضوع المرأة في البلاد الإسلامية- بمحاولة التأكيد على المكانة التي تحتلها المرأة في التصور الإسلامي وفي المجتمع الإسلامي. ويذهب إلى أن الإسلام قد كفل لها حقوقها كعضو في المجتمع مهما اختلف مركزها ودورها سواء كانت أما أم بنتا أم أختا أم زوجة، وذلك على خلاف ما تحاول الترويج له بعض الدعاوى والأصوات من أن الإسلام ينظر إلى المرأة نظرة دونية ويكرس اتجاهها بعض الممارسات الرجعية بالمقارنة إلى الرجل؛ حيث كتب يقول «فقد رفع الإسلام قدرها وأعلى منزلتها في حدود وظيفتها، وأوصى بها خيرا... بعد أن كانت محتقرة... وقد خولها الإسلام ما تستحقه... إن الإسلام لم يجحف المرأة حقها بل

---

(1) المرجع نفسه،ص 94, 281.

ساوى بينها وبين الرجل في كل شيء إلا فيما هو من اختصاصه أو من اختصاصها من غير تزاحم بينهما فيه، بل وفضلها عليه...في بعض الأمور كالنفقة مثلا فإنه أوجبها عليه ولم يكلفها بشيء... صونا لكرامتها من الابتذال والتذلل في سبيل التحصيل على لقمة العيش، وكالحضانة فإنه خصها بها دون الرجل لمزاياها في هذا الشأن»[1].

لكن هذه المساواة ليست من جنس المساواة التي تروج لها المذاهب والأيديولوجيات الأخرى، فالمرأة في التصور الإسلامي كما يبرزه الشيخ سلطاني لها قدرها كإنسان ولها مقامها، و«الله أنزل كل واحد من الصنفين (الرجل والمرأة) في منزلته، فالرجل له مقامه لا تغني عنه فيه المرأة، كما أن للمرأة منزلتها لا يغني عنها فيها الرجل»[2]، وما دام الأمر كذلك؛ أي بمعنى أن ثمة فوارق بين المرأة والرجل وهو ما يقره الإسلام فلكل واحد منهما دور يضطلع به داخل المجتمع، ولا مجال لتزاحم الأدوار وتضاربها حتى تنتزع المرأة دور الرجل وينتزع الرجل دور المرأة.

حيال هذه النقطة بالذات؛ أي حيال قضية مساواة المرأةبالرجل -تحت تبريرات ومقولاتتحرير المرأة وتخليصها من الهيمنة الذكورية، وتحت تبريرات التقدم ومقاومة الرجعية... إلخ- يحمل الشيخ سلطاني على أصحاب هذه الدعوات الذين لا يكفّون برأيه عن انتقاد الشريعة الإسلامية والدعوة إلى استبدالها بالقوانين المدنية التي تسوي برأيهم بين الإثنين، حتى أصبحت قضية المرأة إحدى أبرز المفردات المستخدمة في خطابهم المعارض للشريعة ولتطبيقها «فكل من أراد أن يتهجم على الشريعة الإسلامية رفع المرأة في يده مثل آلة الحرب واقتحم الميدان صارخا، هذا المظلوم انصروه، ردوا إليه حقوقه فقد ظلمته الشريعة الإسلامية، انظروا إليه نظرة عطف، إرحموه، تعالوا إلى نصرته وإلى تحريره من قيود العبودية»[3]. ويرى أن هذه الدعوات وجدت لها صدى في العديد من البلاد الإسلامية وبالأخص ذات التوجهات الاشتراكية، فقد حاصرت حكوماتها القضاء الشرعي وأحالت المسائل المتعلقة بالأحوال الشخصية إلى القضاء المدني؛ حيث لم يعد التصرف

---

(1) المرجع نفسه،ص ص 282-283.

(2) المرجع نفسه، ص 279.

(3) المرجع نفسه، ص 201.

في الكثير من القضايا ذات الصلة بها مبنيا على أحكام الشرع الإسلامي وإنما على ما تمليه مدونات حقوقية، ومجلات أحوال شخصية جرى اشتقاقها من القوانين المدنية أو نقلها من هنا وهناك بعيدا عن روح التشريع الإسلامي.

ويرى أنه إذا كانت المرأة قد استجابت إلى تلك الدعوات فطالبت بحقها في السياسة والوزارة والإدارة وفي تسيير شؤون الحكم وفي ارتياد المجتمعات العامة وهي مطالب محترمة ومعقولة جدا -يقول سلطاني- إلا أنه يرفض المساواة التامة التي تدعو إلى إزالة الفروق، فالمرأة في الأخير لها تكوينها الطبيعي واستعداداتها الفطرية ومزاجها وخصائصها التي راعاها الشارع الحكيم، والذهاب بدعوى المساواة إلى أقصى مداها قد يدفع المرأة إلى أن تطالبيوما بما يناقض الشريعة كإبطال العدة الشرعية في حالة وفاة الزوج مثلا، أو المطالبة بتعدد الأزواج.

وأمام الوقوع تحت تأثير مقولات ودعاوى مساواة المرأة وتحريرهاوالاستنكاف عن أحكام الشريعة الإسلامية برزت في المجتمعات الإسلامية كثير من الأمراض والظواهر التي ضربت وحدة الأسرة وأثرت في مستوى بنائها وآدائها في العمق، لذلك رأينا-يقول الشيخ سلطاني-«ما هال المفكرين وحيرهم على مستقبل الأسرة المسلمة وذلك من كثرة الطلاق وانحلال رابطة الزوجية... فالمرأة المسلمة غرّر بها أعوان الشيطان فوقعت في الهاوية... ومما زاد من كثرة الطلاق خروج المرأة سافرة متبرجة، وقد عد هذا من التقدم وحسنات العصر... فالمرأة العصرية أدخلت في حسابها أنها كسبت شيىءا كبيرا بخروجها سافرة مبدية مفاتنها متبرجة تبرج الجاهلية الأخيرة-لا الأولى-. كما قيل لها أنك كسبت حريتك بخروجك من سجن المنزل إلى حرية العمل والاجتماع بمن ترغبين، غير أن الحقيقة الملموسة... أظهرت خلاف ذلك وهي أن المرأة العصرية خسرت كل شيء في هذه الحياة له وزنه وقيمته، خسرت قيمتها الغالية وخربت بيتها»[1].

ويتحدث سلطاني عن نتائج أخرى لمحاولات تحرير المرأة؛ فعندما تغيب الضوابط الخلقية وتتعمق عمليات الاستيلاب الثقافي والفكري والسلوكي، وتستبدل عادات وأعراف

---

(1) المرجع نفسه، ص 137.

مجتمعات مسلمة بأعراف وعادات «تقدمية» مستعارة من مجالات حضارية أخرى دون مراعاة شروط الاستعارة والنقل تنتقم أفكاره وقيمه المخذولة، فتبرز إلى السطح ظواهر لم تكن معروفة في السابق، أو إن وجدت ففي الحدود التي لا تضر. من تلك الظواهر يذكر لنا الشيخ سلطاني كثرة الأبناء غير الشرعيين «فقد كثروا في هذا العهد الأخير كثرة فاحشة بكثرة الأسباب والطرق التي تجيء بهم إلى هذه الحياة والتي هي نتيجة حتمية لاختلاط الرجال بالنساء في كثير من الميادين، ولا ينشأ من الاختلاط إلا الشرور والآثام، ولخروج المرأة المسلمة إلى الشوارع متبرجة كاشفة لما أمرها الله بستره مع ضعف الإيمان أو انعدامه»[1]، ويصرح في مكان آخر بأن الأولاد اللقطاء كثروا «نتيجة لاختلاط الرجال بالنساء بدعوى التقدمية والتحرر...وخرجت المرأة إلى الشوارع...لملاقاة من تحب ومحادثة من تريد أو للعمل في الإدارات وفي غيرها...حتى صار بنات ونساء بعض الأغنياء...عاملات في المتاجر والإدارات...فذهب الشرف والمروءة والعفاف والحياء»[2].

وبتتبع كتابات عبداللطيف سلطاني حول موضوعة المرأة والأسرة تبرز لنا قضايا أخرى، فهو لم يكتف في خطابه حولها بتقديم تصور عن دورها ومكانتها وبعض المخاطر التي قد تقع تحت طائلتها، بل تجاوز ذلك إلى اتخاذ بعض المواقف حيال عدد من القضايا الملموسة التي تهم المرأة ومنها: الحق في التعليم، فالمرأة «إن كانت بنتا فقد أوصى الإسلام بتربيتها وتعليمها حتى تستقل في بيتها بنفسها»[3]، أما الحق في العمل فيبدو أنه وقف أمامه موقفا صارما؛ حيث مال إلى عدم أهلية المرأة لتولي تسيير شؤون البلاد فتساءل هل للمرأة من الاستعداد والقدرة ما يجعلها كالرجل في تحمل هذه المسؤولية؟ ويجيب أن الواقع قد كشف عجزها عن تسيير الشؤون العامة في كثير من البلاد.

لكنه يعود فيؤكد بأن ذلك ليس قدحا أو تنقيصا من قيمة المرأة، فالإسلام راعى في تكليفها طبيعتها وخصائصها فكلفها بإنجاب وتربية الأولاد وتكوين الرجال. ويؤكد أن المرأة في هذا الوقت تركت مهمتها التي خلقت لأجلها وأرادت أن تترجل؛ وحيث تركت مركزها في

---

(1) المرجع نفسه، ص 186.

(2) المرجع نفسه، ص 33.

(3) المرجع نفسه، ص 282.

البيت وإدارتها في الأسرة ومصنعها في وسط العائلة إلى إدارة غريبة عنها وعن تكوينها أو لا قدرة لها عليهما، فإنه قد نجم عن ذلك عديد المشكلات الاجتماعية والأسرية، كارتخاء شبكة العلاقات الأسرية، وضعف التربية، والطلاق، وانتشار مختلف أشكال الانحراف بسبب تخلي الأسرة ممثلة في شخص المرأة عن مهمة تحصين الأبناء ورعايتهم في الاتجاه الذي يخدم المجتمع. ويولي عبداللطيف سلطاني مشكلة هامة من المشكلات الناجمة عن خروج المرأة للعمل هي زيادة معدلات البطالة بين عنصر الرجال والشباب أهمية خاصة بما يوحي بميله إلى أن المكان المفضل للمرأة -حلا لهذه المشكلة بل ولغيرها- هو بيت الزوجية؛ حيث يتحدث بلغة المفاضلةوالنقد قائلا «فاستحوذت (المرأة) على مركز الرجل وأخرجته منه وتركته عاطلا بلا عمل فزادت في مشاكل البطالة مشاكل أخرى كالسرقات والجرائم، وأبعدت الرجل والشاب عن محل عملهما، ذلك العمل الذي استحقاه بفضل تكوينهما العقلي والجسدي... وتربعت السيدة المحترمة أو الآنسة المهذبة على كرسيهما في الإدارة المغصوبة، فتعطلت بهذا الأعمال وتراكمت القضايا والزمن يمر بسرعة والإنجاز قليل»[1].

ومن المشكلات الكبرى ذات الصلة بالأسرة والمرأة التي اتخذ حيالها الشيخ سلطاني موقفا سلفيا حازما هي مشكلة تحديد النسل؛ حيث يرفض ذلك رفضا قاطعا معتبرا أنه من ذيول الاشتراكية، وأن فكرة تحديد النسل هي خدعة أوروبية ترمي إلى إنقاص عدد المسلمين، وأنها فكرة يروج لها خصوم الإسلام الذين هالهم تزايد عدد المسلمين فأشاعوا بينهم أن الزيادة السكانية عائق للتنمية وطريق إلى وقوع المجاعات، وأن كثرة النسل من علامات التخلف. كما أن الموضوع -برأي الشيخ سلطاني- ليس جديدا، فالاصطفاف مع دعوى تحديد النسل بحجج مختلفة، شبيه بما أشار إليه القرآن الكريم حينما نهى عن قتل الأبناء أو وأدهم خشية الإملاق أو العوز، ويذهب إلى أن تحديد النسل منهي عنه شرعا قائلا «فتحديد النسل... معناه أن نجعل لتزايد الأولاد حدا محدودا لا نتعداه، أو منعه وابطاله مرة واحدة، فهو في هذا الاعتبار مخالف لما جاءت به الشريعة الإسلامية... فالمسلمون إذا عملوا على التقليل من نسلهم أو منعه فهم ضد شريعتهم»[2].

(1) المرجع نفسه، ص 293.

(2) المرجع نفسه، ص 182.

ولم يكتف الشيخ سلطاني بالرفض المبرم لفكرة تحديد النسل، بل مال حتى إلى عدم جواز ما نسميه اليوم «تنظيم النسل» رغم أن العديد من الفقهاء المعاصرين يجيزون ذلك لعديد المسوغات كالحفاظ على صحة المرأة، وإتاحة الفرصة أمام الأولياء للقيام بشؤون التربية على وجهها المطلوب في ظل متطلبات وإكراهات الواقع المعاصر. معتبرا أن اللجوء مثلا إلى طرق تنظيم النسل كاستخدام وسائل منع الحمل هو سبيل من سبل الجاهلية الأولى؛ إذ يقول «والمسلمون اليوم صار البعض منهم يسلك سبيل الجاهلية الأولى فيستعمل وسائل منع الحمل وهذا هو الوأد الخفي»[1].

يبدو أن خطاب الشيخ سلطاني إزاء موضوع المرأة مغرق-في العديد من جوانبه- في المحافظة، فبدل مناقشة المشكلات المتعلقة بالمرأة والأسرة في ظل تحولات كان المجتمع الجزائري قد بدأ يجتازها في تلك المرحلة، والبحث عن صيغ جديدة تلائم روح الشريعة الإسلامية التي تعطي -وهذا من طبيعتها- لمعادلة الواقع والزمان والمكان أهميتها عند تنزيل الأحكام الشرعية. وبدل تعديل النظرة اتجاه بعض تلك المشكلات، والوقوف على أسبابها الحقيقية، وتطوير تصور عن نظرية الإسلام حول قضايا المرأة والأسرة بقي التفاعل معها يسير في اتجاه معالجة المشكلات الطارئة والنوازل المستحدثة معالجة جزئية، وفي بعض الأحيان ماضوية تستصحب حالا ماضيا غير أحوال اليوم، ولا تعكس رؤية الإسلام الصحيحة حول هذا الموضوع الخطير. وهو ما فتح الباب واسعا أمام النقاد من التيارات الأيديولوجية الأخرى لاتهام الإسلام بأنه ينظر إلى المرأة نظرة القاصر أو الكائن الضعيف.

- العلماء: وعاظ سلاطين أم حراس للدين؟: ينطلق سلطاني في حديثه عن العلماء من قناعة تتمثل في إيمانه بالدور الذي ينبغي أن يضطلع به هؤلاء على صعيد المجتمع والأمة، فالعلماءكانوا دائما «حراسا أمناء على هذا الدين يقظين لكل طارئ يطرأ ممن يحاول العبث بدين الله، فنصحوا وبينوا وكشفوا وأوضحوا حتى لا يتجرأ مفتر زنديق على الأمانة التي هم مسؤولون عنها... فواجبهم الديني أن يكونوا مع الدين حاملين وعاملين،

---

(1) المرجع نفسه، ص 180.

داعين ومناصرين ومدافعين»[1].

وفي محور وسمه بالعنوان التالي:«بين منبر الجمعة وكرسي الحكم» حاول الشيخ سلطاني إبراز العلاقة المفترضة بين السلطة الروحية ممثلة في العلماء، والسلطة الزمنية ممثلة في الحكام؛ حيث يتصور أن أمور الدولة والمجتمع يتولاها صنفان من الناس: العلماء المرشدون والحكام المسيرون، وكل خلل في طبيعة العلاقة بين مفردات هذه الثنائية ينعكس سلبا على أداء المجتمع. وللتدليل على شكل العلاقة التي حكمت هذه الثنائية يلجأ سلطاني إلى استدعاء النماذج التاريخية من التاريخ الإسلامي، ففي وقت ما كان الوفاق تاما بين من اعتلى المنبر وبين من تربع على كرسي الحكم؛ بحيث لم يكن يعلو واحد منهما على الآخر، بل وجد في مراحل من التاريخ الإسلامي توحد بين المنصبين؛ حيث اندغمت السلطتان ولذلك سمي الحاكم في الإسلام إماما لجمعه بين المنبر وكرسي الحكم، لكن في فترات لاحقة حصل انفصال بين القيادة الفكرية والقيادة السياسية فاستقل الأمراء والحكام بشؤون الدولة والحكم، واستقل العلماء بشؤون الدين تعليما وإرشادا وفتيا.

وفي عصرنا هذا استمر هذا الإنفصال وتكرس ولكنه أخذ شكلا آخر أصبحت الغلبة فيه-بالمطلق-للزمني على الروحي؛ أي للحكام على العلماء، ولذلك أسبابه كما حاول الشيخ سلطاني بيانه «فالوعاظ تركوا ما هم مطالبون به دينا، والحكام احتقروهم ولم يقيموا لهم وزنا فكانت الشحناء والبغضاء بينهم، وصار الحكام لا يمتثلون لمواعظ العلماء بعد أن كانوا يأتمرون بأمرهم وينتهون بنهيهم، فضعف قول العلماء فيهم لضعفهم، وقويت سلطة الحكام حتى تجاوزت الحدود... حتى بلغ الأمر ببعضهم إلى أن صار يفرض على الوعاظ خطبة الجمعة»[2].

ومن هذه الزاوية؛ أي من زاوية العلاقة بالسلطة يفترق العلماء إلى أصناف، صنف العلماء العاملين وهم القائمون بما يوجبه عليهم مركزهم العلمي والديني رغم ما يعترضهم من المنع أو التضييق من قبل الحكومات في بعض البلاد الإسلامية لأنهم لم يكونوا من الموالين لها، أو لأنهم يسيرون في اتجاه معارض لخطها غير الإسلامي، وصنف آخر من

---

(1) المرجع نفسه، ص 06.

(2) المرجع نفسه، ص 93.

العلماء كانوا يتسمون بالعلم ويسمون علماء المسلمين لكنهم تخلوا على هذا اللقب الشريف وانكمشوا على أنفسهم وانخرطوا في خط السلطة رغم ما يرونه من التضييق على الإسلام. ويصنفهم في مكان آخر إلى أصناف ثلاثة: العالم الذي آمن بمبدئه ومسؤوليته، والرعديد الجبان الذي حمل أمانة العلم لتكون حجة عليه لا له يوم القيامة، والمداهن المتملق المسالم لضعفه، ومنهم الذين أشربوا في قلوبهم حب المال والكسب والمغنم على حساب الدين[3].

ويحمل الشيخ سلطاني على الأصناف الثلاثة الأخيرة معرضا بهم من جهة؛ حيث يتساءل هل يسمى عالما إسلاميا من يقر ويرضى بغير الإسلام دينا للمسلمين؟، ومنبها إياهم إلى مسؤولياتهم من جهة أخرى إزاء ما يمارس ضد الإسلام من إبعاد عن الشأن العام، ومزاحمته بالأيديولوجيات والعقائد المستوردة، ومتخذا من الحالة الجزائرية التي أصبحت فيها الاشتراكية خيارا وطنيا على عهد الرئيس بومدين، مصعدا لهجته حيالهم قائلا «لماذا أنتم ساكتون عن هذا الهذيان أو الأباطيل..؟ (يقصد انتشار الإلحاد والممارسات البعيدة عن روح الإسلام) ما لكم لا تردون عليهم بهتانهم وتقنعونهم إن كانوا يريدون الاقتناع بأن آراءهم خاطئة؟ وأفكارهم مسمومة بسم الإلحاد والملاحدة...»[4].

وبروح راديكالية يرى الشيخ سلطاني وهو المعارض لخط السلطة منذ مرحلة الرئيس ابن بلة أن من واجب العلماء عدم السكوت على ما يمس الدين، معتبرا أن سكوتهم يعد جريمة كبرى في حق الدين لأن العلماء هم برأيه-مثلما سبق-حراس الدين، لذلك وجب عليهم الانخراط في مواجهة السلطة ومواجهة التزييف لأن «السكوت عن انتشار هذه الأوهام التي يسمونها أفكارا يعد رضى بها وهي تنتشر بمساعدة دولة الملاحدة، بل السكوت عنها يعد جريمة من أكبر الجرائم في هذا الوقت يتحمل وزرها العلماء الأمناء على الدين والعقيدة، فليتكلموا ولينكروا ذلك بصراحة»[5].

إن واجب الدعوة وإظهار الحق مهما كانت الظروف هي مسؤولية العلماء، وكل انحراف عن هذه المسؤولية أو تعطيل لها تحت أي مبرر كان يطعن في مصداقيتهم، لذلك يرى

(3) عبد اللطيف سلطاني، سهام الإسلام، مرجع سابق، ص 162.

(4) عبد اللطيف سلطاني، المزدكية هي أصل الاشتراكية، ص 74.

(5) المرجع نفسه، ص 152.

الشيخ سلطاني أن الحكام غالبا ما يختارون عند إسنادهم للمناصب الدينية ذلك الصنف من العلماء «المطواعين»، ويولونهم بدعوى أن فيهم المرونة الكافية لتبرير اتجاهاتهم ومسلكياتهم في الحكم والسياسة، وهؤلاء (أي هذا الصنف من العلماء) لا يبخلون عليهم بالمواقف والآراء التي تبرر لهم ما يقدمون عليه، فإذا كان ميل الحكام إلى الاشتراكية فهم (أي العلماء) يسايرون ركب الاشتراكية، بل ويجعلون الإسلام اشتراكيا إذا اقتضى الحال كل ذلك ليرضى عنهم زعماؤها المتحمسون لها. وفي عبارة حاسمة يقول سلطاني أننا «سمعنا بعضهم يقول إن الحكمة تقتضي منا السكوت خوفا من اختلاف الملة وتشتت قواها، وهل يليق السكوت بالعلماء؟ وبالخصوص في هذا الوقت وهم ينظرون ويسمعون ويقرأون أخبار الحرب الخسيسة التي يشنها دعاة الإلحاد على تعاليم السماء»[1].

إن قراءة الشيخ سلطاني للواقع الإسلامي والواقع الجزائري بالخصوص هي قراءة راديكالية تحتج على الوضع العام ولا تؤمن بالسكوت أو المهادنة والمداهنة، وهي تعبر بصدق عن منهجه في الدعوة والعمل الإسلامي، فالمعروف أن الشيخ سلطاني قد سلك منذ الأيام الأولى للاستقلال مسلك المعارضة للنظام الحاكم واستمر على هذا النهج إلى حين وفاته تحت الإقامة الجبرية بعد مشاركته في تجمع الجامعة المركزية سنة 1982. لذلك فإن كل العناصر والموضوعات التي عالجها في كتاباته تصدر عن نزعة ثائرة تتمسك بالإسلام وتدافع عنه بروح نضالية متحمسة، فلا غرابة أن نلحظه في غير ما موضع يشن حربه النقدية من موقعه كفقيه على كل مختلف جوانب الحياة الاجتماعية صابا جام غضبه على زملائه في الميدان (العلماء) ومحملا إياهم مسؤولية ما وصلت إليه الأمة من تردي وابتعاد عن مقتضيات الإسلام[2].

- الشيخ سلطاني وأطروحة الجهاد:الجهاد هو السهم الثامن كما ورد ذكره في الحديث الذي كان مدارا للبحث والمدارسة في كتاب «سهام الإسلام»، وقد سلك الشيخ سلطاني في شرحه لهذا السهم الطريقة والمنهجية نفسها التي سلكها في شرح الأسهم

---

(1) عبد اللطيف سلطاني، «عندما يسكت العلماء»، مجلة التهذيب الإسلامي، العدد 08 (مارس 1966)، ص 27.

(2) أنظر خاصة مبحث «صرخة إلى علماء الإسلام» في: عبد اللطيف سلطاني، سهام الإسلام، مرجع سابق، ص ص 163-

الأخرى الوادرة في متن الحديث النبوي.

إن الجهاد برأي الشيخ سلطاني تكليف شرعه الله لحماية الدعوة الإسلامية من قوى الكفر والإلحاد، وليس للتوسع في امتلاك الأراضي أو الهيمنة على الناس واستعبادهم وسلب أوطانهم كما يروج له البعض. كما أن الجهاد لا يقتصر على القتال كما يمكن أن يعتقد، بل -مثلما تشير إليه الدلالات اللغوية للفظة «جهاد»- المبالغة في استفراغ الوسع سواء بالحرب أو باللسان، أو بأية وسيلة أخرى لتثبيت العقيدة والدفاع عن الدين وتوصيله للآخرين، والتصدي لمن يقف في طريق نشره، فالدعوة إلى الدين والتجول في الأوطان لإبلاغه إلى عباد الله، كما يقول الشيخ سلطاني كل ذلك جهاد. بل إنه يرى -على خلاف كثيرين ممن لا يتصورون الجهاد إلا معركة على جبهات الحرب- أن الجهاد في الوقت المعاصر هو جهاد الدعوة باستخدام الوسائل السلمية المتاحة، أو ما سماه بحرب الكلام المدعمة «بالحجج والبراهين، ووسائل هذا الآن ميسورة وممكنة ومن أسلحتها الإذاعة والتلفزة والصحافة وشركات الأخبار والنشرات والوفود التي تجوب الأقطار والقارات لتلقي المحاضرات والدروس في فضائل الإسلام وأنه لا نجاة للإنسانية مما تتخبط فيه إلا به... فالإذاعة التي تسمع صوتها إلى خارج حدود بلادها تستطيع أن تنقل إلى خارج الوطن الدعوة إلى الله وإلى دين الله، تلك الدعوة المنظمة بشتى اللغات من أناس فيهم مقدرة على الدعاية بتلك اللغات التي تؤثر في مستمعيها»[1].

ويقر الشيخ سلطاني بأن هذا النوع من الحركة والنشاط الإسلامي «هو جهاد الوقت الحاضر، وهو المجهود العظيم ذو الفائدة العظمى»[2]، ويرى أن أقدر من يمكن أن يضطلع بهذه المهمة إما الحكومات الإسلامية، أو الهيئات والمنظمات الإسلامية لأن جهد الأفراد مهما كانت قيمته لا يمكن أن ينهض بهذه المهمة بالفعالية والكفاءة المطلوبة.

بهذا الأفق الواسع لمفهوم الجهاد يتجاوز الشيخ سلطاني تلك النظرة الضيقة التي يتبناها بعض الأفراد أو الجماعات حول مفهوم الجهاد والتي لا تزال تنظر إليه على أنه

(1) المرجع نفسه، ص 201.

(2) المرجع نفسه، ص 204.

«جهاد السّنان» كما اصطلح عليه الفقهاء، بينما أتاح العصر الحاضر وسائل جديدة وفعالة لم تكن متاحة من قبل، ويمكن في حالة استخدامها وتوجيهها أن تحقق أقصى قدر من الفعالية في توصيل الفكرة الإسلامية والدين الإسلامي إلى أبعد نقطة في هذا العالم. ولو أتيح لهذه الأطروحة مداها من الإنتشار لما تسرب اليوم إلى فهوم كثير من المسلمين تلك النظرة التي لا تفهم الجهاد إلا كما يفهمه تنظيم القاعدة.

ولعل هذا الفهم العصري والمنفتح لمفهوم الجهاد والتركيز على العمل الدعوي السلمي الذي يعتمد على الدرس والمحاضرة وغيرها من أساليب التبليغ السلمية، ويحاول الاستفادة من مساحات الحرية المتاحة لتوصيل الفكرة الإسلامية هو الذي كانت تصدر عنه غالبية الجماعات والعناصر الإسلامية في الجزائر حتى وقت قريب جدا، وهو ما جعل العديد منها يرفض تقديم التغطية والدعم المعنوي لبعض الجماعات الجهادية في الجزائر وعلى رأسها الحركة الإسلامية المسلحة التي أسسها مصطفى بويعلي في بداية الثمانينيات عندما بدأت تبحث عن الدعم من زعماء ورجالات الحركة الإسلامية أمثال عمر العرباوي ومحفوظ نحناح وعباسي مدني وغيرهم.

هناك زاوية نظر أخرى ينبغي أن ننبه إليها هنا ونحن بصدد إبراز أطروحة الجهاد لدى الشيخ سلطاني هي تلك النظرة لمفهوم المجاهد والشهيد، فالشيخ أفزعته بعض الممارسات في فترة ما بعد الاستقلال من طرف فئة من المجاهدين الجزائريين الذين شاركوا في الثورة التحريرية؛ وهو ما جعله يتجه إلى الدعوة نحو إعادة النظر لتصحيح مفهوم «المجاهد»حتى لا تتميع برأيه حدود المفهوم. وقد جر عليه هذا الموقف نقدا شديدا من بعض الجهات.

ينطلق سلطاني من المثال الجزائري في هذا السياق، فالمعروف أن الثورة الجزائرية قد أطلقت على من شارك فيها تسمية المجاهد وعلى من مات في المعركة التحريرية تسمية الشهيد؛ لكن الشيخ سلطاني يشترط في من يمكن أن يوصف بالمجاهد شرطا مهما؛ مؤسسا موقفه على تحليل فقهي للقضية، فما دام الجهاد -برأيه- عبادة، فالأصل في العبادة أن تبنى على النية، والنية ينبغي أن تكون لوجه الله ولغرض نشر دينه أو ما يسمى في الاصطلاح

الإسلامي بالإخلاص، وهذه القاعدة يطبقها الشيخ سلطاني على من شارك أو مات في الثورة التحريرية متسائلا هل كل من شارك أو مات في الثورة يسمى مجاهدا وشهيدا؟ ويجيب على ذلك بالنفي.

إن الذي يستحق هذين اللقبين برأيه هما من تحققا بالشرط المبين أعلاه لأن القتال قد يكون «للمغنم والمكسب الدنيوي وهذا لا يسمى شرعا جهادا، وإن سماه الانتهازيون للظروف والوقائع جهادا، والجهاد الشرعي... أن يكون القصد منه نشر دين التوحيد ومقاومة الشرك والظلم في الأرض والفساد... فهو... عبادة تفتقر إلى نية القصد منه، حتى لا يسمى القتال لإرجاع التراب والشجر والحجر من أيدي الغاصبين لها جهادا، وقد صار القتال لما ذكر جهادا والمقاتل مجاهدا، ويعلم الله أنه لأغراض دنيوية وأطماع أخرى لا تتفق مع مشروعية الجهاد والدعوة إلى العمل بشرع الله ونصر دين الإسلام»[1]. والذي حدا بالشيخ سلطاني إلى تبني هذا الموقف والدفاع عنه -إضافة إلى المبررات السابقة- ما آل إليه حال بعض من شارك في المعركة التحريرية، فالبعض منهم نفى صراحة أن يكون قد قاتل لهذا الغرض، كما أن البعض منهم -مثلما يؤكد- قد أعلن صراحة في قوله وفعله معارضته للدين فكيف يمكن أن يتسمى مجاهدا من كانت هذه حاله؟ يتساءل الشيخ سلطاني؛ إذ يقول «فقد... صارت كلمة مجاهد تعطى لمن حمل السلاح وقاتل المستعمرين الغاصبين للأوطان أو لمن سجن أو عذب لذلك الغرض، فأخرجت كلمة المجاهد من إطارها الديني الخاص بها وأعطيت لأناس هم ضد الدين إن لم نقل إنهم من أعظم خصومه الصادين عنه، وقد اتضح أمرهم أنهم يعملون ضد الإسلام ولمحوه وقتله»[2].

القاعدة نفسها يسحبها الشيخ سلطاني على من تسمى بلقب الشهيد، ففي عبارة حاسمة يؤكد أن كل من مات على غير نية إعلاء كلمة الله فليس شهيدا شرعا ولو سقط في أرض المعركة لأن الإسلام-برأيه-لم يأمر أتباعه بقتال عدوهم لأجل قطعة من التراب أو من الحجر أو الشجر، بل إن الإسلام أمر أتباعه بالجهاد لأجل الدفاع عن العقيدة وعن حرية

---

(1) المرجع نفسه، ص 179.

(2) المرجع نفسه، ص 180.

العبادة لله وحده.

إن هذه المواقف الصريحة وغير المداهنة حيال أطروحة الجهاد جعلت بعض الدارسين ينتقدونها انتقادا شديدا، فقد ذهب بعضهم إلى أن غرض الشيخ سلطاني من هذا الموقف الذيينكر على الذين ماتوا من أجل الوطن (أي من أجل قطعة من التراب كما يرى) صفة الشهداء هو «تحطيم الشعور الوطني والقومي لصالح شعور إسلامي أرحب يشمل مجموعة الدول الإسلامية»[1]، لأن المنطق الذي يصدر عنه الشيخ سلطاني ويصدر عنه كثير من أمثاله من الإسلاميين هو ذلك المنطق الرافض لفكرة الدولة الإقليمية باعتبارها نتاجا استعماريا كرسته حملات التقسيم والتجزئة التي جاء بها المشروع الاستعماري الغربي، فموقف الشيخ سلطاني يتفق في الواقع مع الأفكار القائلة بالدولة المتجاوزة للقوميات أو ما تصطلح عليه المدونة الفكرية الإسلامية بمصطلح «الأمة» وهي التيترفع كل الحركات الإسلامية شعار المطالبة بعودتها واسترجاعها.

خلاصة

يظهر من العناصر السابقة أن هناك محاولات في مستوى نخب الحركة الإسلامية لتنظير ومعالجة بعض المسائل التي كانت مطروحة على الساحة الجزائرية في الفترة مجال الدراسة، ورغم أن العينة المدروسة من هذه الكتابات (تحليل بعض أعداد مجلتي التهذيب الإسلامي وإيمانيزم ميزلمان، وبعض إسهامات عبداللطيف سلطاني) قد لا تعكس كل أبعاد وجوانب الإشكالية المراد معالجتها في هذا الفصل (التعرف إلى أبرز الأفكار والطروحات الممكن استخلاصها من الإنتاج الأيديولوجي للحركة الإسلامية)؛ و لا تعد كافية للقول بأن هذا الإنتاج الفكري للحركة الإسلامية في الجزائر قد تركز حول هذه الموضوعات، وعالج هذه المشكلات، وكوّن هذه المواقف، وتبنى هذه الإختيارات... إلا أن هذا لا يمنع من القول بأن طائفة من الموضوعات والأفكار المطروحة في هذه الكتابات حول مسائل الاجتماع والسياسة والاقتصاد والفكر بصفة عامة قد تعكس بهذا الشكل أو ذاك مساحة أو جانبا مما كان يقوله أو يفكر فيه محازبو الحركة الإسلامية في الجزائر.

(1) أنظر: زهرة بن عروس وآخرون، الإسلاموية السياسية: المأساة الجزائرية، مرجع سابق، ص ص 48-49.

خاتمة

إلى وقت قريب جدا لم يكن موضوع الحركة الإسلامية في الجزائر مثار اهتمام ذي بال لدى دوائر البحث العلمي المحلية أو الدولية، كما كانت الحركة الإسلامية الجزائرية واحدة من الحركات الإسلامية الأقل شهرة بين تلك الحركات المنتشرة على محور المغرب- أندونيسيا.

ولم يتغير هذا المعطى إلا مع بدايات الانفتاح السياسي وخروج هذه الحركة -بعد فترة طويلة وعسيرة من محاولات إثبات الذات- إلى الواجهة العلنية بعد أكتوبر 1988. لكن هذا الخروج والبروز العلني لم يدم إلا لفترة قصيرة لم تتجاوز الأربع سنوات (1988-1992)؛ حيث ألجأت الأحداث المأساوية التي عاشتها الجزائر بعد إلغاء المسار الإنتخابي فعاليات كثيرة من هذه الحركة إلى التخفي أو الصمت أو الانجرار وراء مسلكيات أخرى في العمل والنضال (عمل مسلح، عمل سياسي). فمن انكفاء وانغلاق على الذات دام لأكثر من ربع قرن، إلى مرحلة من الانفتاح غير المدروس قاد الحركة إلى الاهتلاك والتآكل وتشوه الصورة والسمعة، وفقدان الكثير من الثقل والتأييد الشعبي.

وفي كلتا الحالتين كانت الحقيقة التاريخية هي الضحية الوحيدة لهذه الثنائية السلبية؛ إذ في الوقت الذي كان من المنتظر أن تبرز كتابات وتآليف عن تاريخ هذه الحركة، وعن مراحل تطورها، وعن أبرز رجالاتها... ممن أسهموا في صناعة هذه الظاهرة يمكن من خلالها (أي من خلال هذه الكتابات) التعرف إلى بعض ملامح وأبعاد هذه الحركة، تبعا لما يوفره مناخ الانفتاح من حرية التفكير والتعبير والكتابة، وهو ما برزت علاماته في تلك الفترة القصيرة (1988-1992) بنشأة الأحزاب السياسية والجمعيات والنوادي الثقافية والعلمية والتنظيمات الطلابية... وبانتشار الصحافة الحرة والصحافة الحزبية. في الوقت الذي كان من الممكن والمنتظر أن يحصل كل ذلك، دخل المجتمع الجزائري بعد هذا التحول الطفري

السريع (بعد 1992) في مسارب حرب أهلية دموية عطّلت إلى اليوم هذه الإمكانية، وفوّتت على الباحثين المهتمين بالظاهرة إمكانيات الاستفادة مما كان يمكن أن يتراكم من بيانات ومعطيات ووثائق وشهادات... مما أسهم في إبقاء جانب كبير من تاريخ الحركة الإسلامية في الجزائر -كجزء هام من تاريخ الجزائر المعاصر- معتما إنضاف إلى جوانب معتمة أخرى كثيرة من هذا التاريخ (أي التاريخ المعاصر للجزائر).

وتأتي دراستنا هذه كجهد معرفي يرمي إلى الإسهام -إلى جانب الدراسات المتوفرة حول الظاهرة الإسلامية في الجزائر عموما، وحول ظاهرة الحركات الإسلامية بصفة بصفة خاصة- في محاولة فهم هذه الظاهرة واستجلاء بعض جوانبها وأبعادها رغم ما يحف هذا الموضوع من الصعوبات والإكراهات؛ وكذا محاولة تسليط الضوء على موضوع الحركة الإسلامية في الجزائر خلال العقدين الأولين من الاستقلال؛ أي خلال الفترة الممتدة من 1962 إلى 1982.

لقد حاولنا عبر مجموعة من الفصول والمباحث النظرية تتبع جذور هذه الحركة، وتتبع السياقات الاجتماعية والثقافية والاقتصادية التي تشكلت فيها، كما حاولنا -قدر الإمكان- تتبع بعض أبرز فعالياتها ممثلة في الجماعات الرئيسية الثلاث وهي جماعة البناء الحضاري، وجماعة الإخوان المحليين، وجماعة الإخوان العالميين بالبحث في أصول تشكل وتبلور هذه الجماعات، وأبرز روادها وأهم أفكارها وتصوراتها.

إننا نعتقد أن ما تراكم عبر فصول ومباحث هذه الدراسة من الشواهد والبيانات يمكن أن يتيح لنا تشكيل صورة صحيحة وقريبة من الواقع -بعيدا عن لغة التجني أو التنميط والقولبة الأيديولوجية التي لا ترى في الحركة الإسلامية إلا عنصرها السلبي أو العنيف- عن مرحلة هامة من تاريخ الحركة الإسلامية في الجزائر لم تجد إلى اليوم حظها المعتبر من الدراسة والتحليل. كما يمكن أن تشكّل هذه الدراسة أرضية معرفية لدراسات لاحقة تحفر حول نفس الموضوع، وتبحث فيه بأكثر عمق لتغطية ما يمكن أن يكون مظنة لنقص قد نكون وقعنا فيه.

تبعا لما سبق فقد أتاحت لنا هذه الدراسة أن نصل إلى جملة من الاستنتاجات والخلاصات المفصلية -على أن تفصيلها مدرج بين الفصول والمباحث الموزعة بين دفتي

البحث- نذكر من بينها ما يأتي:

- إن الحديث عن تشكل الظاهرة الإسلامية في الجزائر هو حديث في التاريخ، فعلى امتداد مرحلة التواجد الاستعماري تشكلت نخب جزائرية تصارعت في مرحلة ما بعد الاستقلال لاحتواء المجتمع، وإعادة تشكيله بحسب التصورات التي اقتنعت بها وصاغتها كل مجموعة نخبوية عبر تجربتها في التفاعل مع المشروع الاستعماري قبل 1962.

إن النخب التي نهضت بهذه المسألة بعد الاستقلال كانت قد ولدت وتمايزت أيديولوجيا قبل هذه المرحلة، والتأمل في تاريخ الجزائر يبرز لنا أن النخبة التي سيطرت على المشهد السياسي والثقافي في الجزائر المستعمرة، هي نفسها التي ستتحكم في هذا المشهد بعد الاستقلال رغم اختلاف العناوين والتسميات. فالمشهد النخبوي لمرحلة ما بعد الاستقلاليعكس صورة مشابهة إلى حد كبير لصورة المشهد النخبوي إبان فترة الاستعمار، وكل الاتجاهات الهامة في الجزائر في تلك المرحلة عكست نظيرتها في مرحلة ما قبل الاستقلال بغض النظر عن بعض الفوارق التي فرضتها المرحلة الجديدة في مستوى آليات العمل والنضال والحركة. لذلك كان حفرنا في نطاق هذا المشهد، وفي نطاق تطوراته وملابساته منذ مرحلة ما قبل الاستقلال إلى لحظة استرجاع السيادة ضروريا لأجل فهم أعمق للحساسيات التنظيمية والأيديولوجية المتواجدة على الساحة النضالية الجزائرية منذ 1962، وعلى رأسها ما يسمى بالحركة الإسلامية.

مع تحقيق الاستقلال السياسي دخلت الجزائر ومعها نخبها السياسية والمثقفة في مرحلة مواجهة وتصفية الإرث الاستعماري الفرنسي في المجال الاجتماعي والاقتصادي والثقافي. وفي الوقت الذي تمسكت فيه بعض هذه النخب بالمقومات الثقافية للمجتمع طامحة لترقيتها وتطويرها استعادة للهوية المسلوبة، اتجهت نخب أخرى كانت هي الماسك على زمام السلطة -نتيجة جملة من الاعتبارات التاريخية صاحبت فترة الكفاح المسلح وصاحبت عملية انتقال السلطة عشية الاستقلال- إلى تبني جملة من الخيارات والقرارات المستمدة من الشفرات الغربية، وهو ما أثار بعض النخب الإسلامية التي اعتبرت هذه التوجهات والخيارات خيانة لميثاق الشهداء وتواصلا مع المشروع الاستعماري، وبالخصوص في شقه الثقافي الرامي إلى استبعاد الدين وتكريس الهيمنة اللغوية الفرنسية، واستيراد

أيديولوجيا مناقضة للإسلام.

هذا الواقع ولّد ردود أفعال لدى بقايا النخبة الإسلامية التقليدية ممثلة في العلماء، وهنا بدأت تتأسس أولى فصول المعارضة الإسلامية للسلطة بعد تنكرها (أي السلطة) للثوابت التي أسس لها عمل الحركة الوطنية في مرحلة ما قبل الاستقلال رغم ادعائها ظاهريا باحترامها وحمايتها. في مناخ سياسي وثقافي بهذه المواصفات بدأ العلماء الاحتجاجَ على بعض مسلكيات نظام الحكم. وفي ظل هذه الظروف بدأت تبرز إلى الوجود إرهاصات تكوّن نواة جديدة لحركة إسلامية ستباشر نشاطها مع منتصف الستينيات لتؤسس فيما بعد للنضالية الإسلامية الجزائرية، ولأطرها الدعوية والتنظيمية والحركية ثم السياسية، التي رفعت شعار تكريس الثوابت الوطنية في مقابل المشاريع المناقضة، واصلة بذلك جهدها بجهد كان قد سبقها في التاريخ هو جهد الحركة الإصلاحية الممثلة في جمعية العلماء.

إن ظاهرة الحركة الإسلامية في الجزائر كانت-طيلة هذه المرحلة- نتاجا لظروف وملابسات متولدة عن طبيعة الاختيارات الأيديولوجية والثقافية التي بدأت ملامحها (أي الاختيارات) تتشكل منذ مؤتمر الصومام ثم مؤتمرات جبهة التحرير اللاحقة، وكرسها ووضعها موضع التنفيذ نظام أحمد بن بلة، ثم استكملها وعمّقها فيما بعد نظام هواري بومدين. وتجذر ظاهرة الحركة الإسلامية في الأوساط الجامعية بداية، ثم في الأوساط الشعبية لاحقا متأت بشكل خاص على قدرتها على التعبير عن احتياجات معنوية وثقافية لم تستطع النظم المتعاقبة إشباعها. فمثلما كان الإسلام (عبر مؤسساته التقليدية: طرق، زوايا، رباطات...) ملاذا للجزائريين إبان الغزوة الاستعمارية الحديثة، فإنه أصبح ملاذ شرائح عريضة من المثقفين الجزائريين الذين ما انفكوا يتجمعون (في شكل عمل جمعوي، حركي...) للدفاع عن ما كانوا يعتبرونه تطاولا على الدين وانتقاصا منه نتيجة ما برز من القيم المستحدثة وأنماط التفكير والاعتقاد والسلوك الغربي التي ضربت الوحدة الثقافية والقيمية للمجتمع الجزائري المسلم في العمق. أما العوامل الاقتصادية فإنها لم تلعب دورها في انتشار وتوسع هذه الظاهرة إلا في فترة متأخرة جدا عندما بدأ نموذج التنمية الذي اتبعه نظام هواري بومدين يعرف أولى صعوباته ثم إخفاقاته أواخر السبعينيات وبداية الثمانينيات.

إن هناك وجه تميز في الحركة الإسلامية الجزائرية لا نكاد نعثر عليه في العديد من التجارب الحركية الإسلامية، هذا الوجه المتميز هو أن الحركة الإسلامية التي نشأت بعد الاستقلال (أو على الأقل بعض أجنحتها) لم تنشأ بالقطع أو الفصل مع الحركة الإصلاحية التي تعد في رأينا سلفها الحقيقي. يبرز هذا في أن هذه الأخيرة لم تصرّح فقط بأنها امتداد للإسلام الإصلاحي (هذا ما نسمعه من مختلف حساسيات الحركة الإسلامية الجزائرية فكثير من أدبياتها تنص على هذا الأمر). بل الأكثر من ذلك هو تورط العديد من شيوخ الحركة الإصلاحية في النشاط المباشر أو غير المباشر لهذه الحركة، فبدأ من البشير الإبراهيمي في بيانه الشهير بدأنا نلحظ الاتجاه الإصلاحي يتجه نحو التحول إلى شكل جديد من العمل. كما أن انخراط بعض شيوخ الجمعية الآخرين في معارضة التوجهات الأيديولوجية للنظام الحاكم بطريقة علنية يصب في هذا الاتجاه. وجهود عبداللطيف السلطاني وكتاباته في هذا الصدد جد واضحة، وغير بعيد عن ذلك جهود الشيوخ أحمد سحنون وعمر العرباوي ومصباح الحويذق، فكلهم سجل موقفا معاديا لتوجهات السلطة الجديدة واحتج على اختياراتها.

أما أبرز انخراط للإسلام الإصلاحي في هذا التوجه النضالي الجديد (أي الحركة الإسلامية لمرحلة ما بعد الاستقلال) فهو مشاركة هؤلاء الشيوخ (أحمد سحنون، عبداللطيف سلطاني..) في بعض المحطات الهامة من تاريخ الحركة الإسلامية كتجمع الجامعة المركزية في نوفمبر 1982، وتأسيس رابطة الدعوة الإسلامية... وغيرها.وبالتالي يعد الإسلام الإصلاحي الذي هو امتداد لما سميناه في غير هذا المكان بـ«الحركة السلفية النهضوية» أو ما يصطلح عليه بعض الدارسين بـ«الإصلاحية الإسلامية»، امتدادا للحركة الإسلامية الجزائرية المعاصرة، فالأصولية الإسلامية في الجزائر تواصلت مع ما يطلق عليه الإصلاحية الإسلامية ولم تنشأ بالقطع معها.

إن الإصلاحية الإسلاميةامتدت ومهدت لبروز الأصولية الإسلامية، وأصبح شيوخ الإصلاحية أعضاء ناشطين في صفوف الأصولية الإسلامية، إن لم يكن ذلك في إطار من الإنضباط التنظيمي أو العضوية الحركية، فعلى الأقل في التقاطع مع مفردات جدول أعمال الأصولية الإسلامية، والنضال معها على نفس الجبهة وبنفس الأسلحة وعلى نفس الشعارات.

إذاً على خلاف ما تبرزه لنا بعض التجارب الإسلامية من قطيعة بين الإسلام الإصلاحي والإسلام الأصولي يتواصل في التجربة الجزائرية الأول مع الثاني في انسجام كامل.

إن الحركة الإسلامية في الجزائر تعكس منذ مرحلة متقدمة من تاريخها تشظ وانقسامية ملحوظة، فبينما ارتكزت بعض فعالياتها وأجنحتها على الموروث الفكري والحركي المحلي وإلى الخبرة الجزائرية تُطور من خلالها أنموذجا جزائريا في الدعوة والحركة والتنظيم، اتجهت بعض فعالياتها الأخرى لتنهل من الخبرة العربية والإسلامية بمختلف إبداعاتها في هذا المجال، فطورت نموذجا جزائريا يتواصل إلى حد التقليد مع النماذج المشرقية على صعيد الفكرة، وعلى صعيد المؤسسة الإدارية والتنظيمية.

إن الجذر المشترك للحركة الإسلامية في الجزائر ووحدة الأهداف ووحدة الدوافع، والاشتراك في نفس الأرضية المرجعية لم يمنعها من التطور في اتجاه التفرع أو التباين والافتراق.

لقد انطلقت النواة الأولى لهذه الحركة في بدايتها كرد فعل ديني على وضع ثقافي وأيديولوجي مخصوص، وكانت بعيدة عن التحزب والتكتل. ومع امتدادها وتوسعها وانفتاحها على الخارج بدأت تتلقى تأثيرات الخلافات والانقسامات التي شهدتها مثيلاتها من الحركات الإسلامية في البلاد العربية والإسلامية، خاصة عبر ما وفد إلى الجزائر من أفواج المتعاونين المشارقة الذين قدموا إلى الجزائر بكثافة، وحملوا معهم انتماءاتهم الحركية وقناعاتهم الفكرية. حيث أصبح من المحتم تبعا لما سبق أن يتطور التنافس والتناقض داخل الحركة الإسلامية في الجزائر حول المنطلقات والوسائل وطرق ومنهجيات العمل والحركة، وحول العلاقة بالمجتمع ومؤسساته... لذلك انقسمت الحركة إلى جماعات وتنظيمات، ركزنا نحن في دراستنا هذه على أهمها وأكثرها حضورا. مع قناعتنا بأن هناك فسيفساء فكرية وحركية أخرى كان لها وجودوتركز في عديد المناطق من الجزائر كجماعة الهجرة والتكفير، والقطبيين. وعندما دخل المجتمع الجزائري عقده الثمانيني برزت إلى الوجود الحساسيات الشيعية المتأثرة بزخم الثورة الإيرانية، وبدأ الوجود السلفي المتأثر بالسلفية الوهابية يبحث له عن مكان، كما تطور عمل بعض الفصائل إلى نزعة جهادية حمل

لواءها مصطفى بويعلي في ما سمي بالحركة الإسلامية المسلحة.

- اتجه نمط وأسلوب خطاب الحركة الإسلامية في الجزائر في البداية نحو الموضوعات العقائدية والأخلاقية لكنها في الفترة الأخيرة من بداية السبعينيات بدأت تتجه لدخول الحقل السياسي واستخدام أساليب المغالبة لتحقيق أهدافها (أحداث 1976، تجمع 1982).

غير أن الملفت للانتباه هو أنه طيلة عقدين من الزمن (1962-1982) وهي الفترة التي حددناها كمجال للدراسة، وبشهادات نخبة من قياديي الحركة الإسلامية لا نكاد نعثر للحركة على إنتاج فكري ذي بال، والمحبط حقا لكل باحث يبحث في أيديولوجية الحركة الإسلامية في الجزائر العائدة لهذه الفترة هو غياب ما يمكن أن يستند إليه الباحثون لتقييم هذا المنتج والحكم عليه. فأدبيات بعض هذه الجماعات ليست في متناولنا، كما أن بعضها لم ينتج على ما يبدو شيىءا متميزا، لأن التكوين الفكري والحركي لأتباعه ومناضليه كان يقتصر على قراءة واسترجاع النصوص والكتابات العائدة لمؤسسي ورواد مختلف الحركات الإسلامية المتواجدة على صعيد العالم الإسلامي، كحركة الإخوان المسلمين، والجماعة الإسلامية الباكستانية؛ حيث كان للإمداد الفكريوالحركي القادم من المشرق دوره في هذا الصدد عبر كتابات البنا وقطب وسعيد حوى وفتحي يكن والمودودي وغيرهم من الكتّاب.

- خلافا لبعض ما تروج له كثير من البحوث التي انطلقت في دراسة ظاهرة الحركات الإسلامية، ومنها الحركة الإسلامية في الجزائر والتي لا ترى في الظاهرة إلا زحفا ظلاميا لجيوش من البطالين، أو الفاشلين والمطرودين من النظام التربوي، أو من شباب الأحياء الفقيرة المنتشرة في أحزمة المدن وتخوم المناطق الحضرية؛ حيث تنعدم المرافق الأساسية وتستشري مظاهر التهميش والانحراف، أو لتلك الكتل البائسة من النازحين الريفيين إلى المدن والمصدومين بنمط الحياة والقيم الاستعراضية والاستهلاكية للمدينة... والذين عبروا عن رفضهم لأوضاعهم المعيشية الفردية والجماعية بلغة دينية ووجدوا في ركوب الدين أو توظيفه حلا تنفيسيا لمآزقهم النفسية والاقتصادية والاجتماعية. خلافا لكل ذلك فإن الحركة الإسلامية في الجزائر لم تكن منذ بداياتها الأولى، بل وطيلة العقدين اللاحقين تقريبا من تأسيسها، حركة شباب بطال، أو مهمش، أو فاشل يحتج على نظام

سياسي شمولي للحصول على بعض المتع المادية أو على وظائف في سوق عمل مختنقة. بل هي حركة صفوية، وحركة شباب مثقف خريج الجامعات ومعاهد التعليم العالي، وهي حركة نخبة تواصلت فكريا ومنهجيا وعمليا مع الخبرة العربية والإسلامية، والخبرة الغربية بمدارسها المختلفة الفرنكوفونية منها أو الأنجلوسكسونية. وعديد عناصرهاوقياديها ليسوا من الفاشلين دراسيا أو من الذين لفظهم النظام التعليمي، بل من المتفوقين الذين ساهم النظام التعليمي المدرسي والجامعي في إفرازهم بعد الاستقلال، مع ملاحظة أن فئة منهم أنهت مراحلها التعليمية السابقة على الجامعة إبان فترة الاحتلال الفرنسي، وبعض هؤلاء تركوا بصمات تفوقهم في الجامعات التي درسوا فيها سواء في الجزائر أم في الغرب عندما ابتعثوا لاستكمال دراساتهم المتخصصة في شتى الفروع، وخاصة الفروع العلمية والتقنية منها. وعودة سريعة إلى الأسماء الأولى التي أسست للحركة الإسلامية في الجزائر يؤيد هذا الاستنتاج.

ابتناء على ما سبق فإن المجموعات التي أخذت على عاتقها مهمة مباشرة العمل الدعوي وأسست للحركة الإسلامية في الجزائر هي مجموعات شابة تتراوح متوسطات أعمارها بين 20 و 40 سنة مع مراعاة الاختلاف بين جماعة وأخرى؛ ففي الوقت الذي تمثل النخبة المؤسسة لجماعة الشرق تجمعا لعناصر شابة دون سن الثلاثين تمثل النخبة المؤسسة لجماعة الإخوان العالميين ثم النخبة المؤسسة لجماعة البناء الحضاري على التوالي تجمعا لعناصر أكثر نضجا من الناحية العمرية؛ حيث تجاوزت أعمار بعض أعضائها عتبة الثلاثينيات. كما أن الملاحظ على معظم هذه الجماعات هو خلوها من عناصر مسنة، ومن شارك هذه الجماعات بعض أفكارها ونضالها (من دون انتماء عضوي) من العناصر المتقدمة في السن كانوا من بقايا جمعية العلماء المسلمين الجزائريين.

تتوزع العناصر المؤسسة للحركة الإسلامية في الجزائر على قطاع التعليم بصفة عامة وعلى قطاع التعليم العالي بصفة أخص، وإذا كانت بعض عناصر النخبة القيادية المؤسسة لجماعتي الإخوان العالميين والإخوان المحليين ذات خلفية تكوينية أدبية ومعربة فإن العنصر الغالب في مستوى النخبة القيادية المؤسسة لجماعة البناء الحضاري هو العنصر ذي الخلفية التكوينية العلمية والمفرنسة أو متعددة اللغة، وقد بقي هذا الملمح مسيطرا على هذه الجماعة إلى بداية الثمانينيات. مع الإشارة إلى أن هذا لا يمنع أن

توجد عناصر ذات خلفية علمية وتقنية تتقن اللغة الفرنسية أو لغات أخرى في الجماعتين الأوليين، ووجود عناصر ذات خلفية أدبية ومعربة في الجماعة الأخيرة. أما مجالات الحضور وفضاءات العمل والنشاط فقد كانت فضاءات مساجد الأحياء الجامعية والأحياء الشعبية قاعدة انطلاقهم وتحركهم الأولى جميعا، بالإضافة إلى قطاع التعليم بكافة مراحله.

الملاحظ أيضا على الحركة الإسلامية في هذه المرحلة هو غلبة العنصر الرجالي؛ حيث لم نسمع بمشاركة للعنصر النسوي سوى ما صرح به محمد بوسليماني من أن العمل الذي باشرته جماعته؛ كان «لأخواتنا حصة الأسد في صناعة الحدث، وفي إعطاء التوجيهات للأمهات وفي تجميع الشباب، وركزنا في ذلك على مخيمات صيفية تحتوي على أكبر عدد من الأولاد رغم الضغوط التي كانت موجودة بالنسبة للنظام»[1]، أو ما تنوقل عن بعض الطالبات الجامعيات اللائي كن يترددن على مسجد الجامعة المركزية وكن من أوائل المبادرات إلى ارتداء الحجاب في الجامعة الجزائرية. دون ذلك لم نسمع ببروز نشاط نسوي واضح المعالم أو بروز أسماء لقيادات نسوية في هذا الصدد. ولعل هذا يفسِّر بأن العمل الإسلامي الحركي كان في بداياته الأولى يبحث لنفسه عن تحقيق الحضور والاستقرار، وبالتالي لم يكن من انشغالاته في هذه المرحلة الاهتمام بموضوع العمل النسوي؛ إذ إن ذلك سيكون مجالا للاهتمام في مراحل لاحقة عندما تحقق له مستوى مقبول من الاستقرار والانغراس.

يعكس ميلاد وتشكل الجماعات الثلاث-مجال دراستنا-معطى مهما هو أن الأنوية الأولىلهذه الأخيرة نشأت في مناطق محددة، وبقيت متركزة فيها لفترة طويلة قبل أن تتغلغل في الجهات والمناطق الأخرى من الوطن وتأخذ بالتالي طابعها الوطني، ذلك ما تعكسه بقوة جماعة الإخوان المحليين التي سميت لهذا السبب جماعة الشرق؛ حيث نشأت نواتها الأولى في حرم جامعة قسنطينة، وجماعة الإخوان العالميين التي سميت جماعة الوسط؛ حيث نشأت بإلهام نخبة من أصيلي منطقة البليدة والوسط، على رأسهم محفوظ نحناح. أما جماعة البناء الحضاري فقد فرضت خصوصية نشأتها بجامعة الجزائر-حيث كانت الجامعة الوحيدة في تلك الفترة-انتشاريتها عبر كافة جهات الوطن منذ البداية نظرا لأن نخبتها المؤسسة عكست تنوعا من حيث أصولها الجغرافية وشملت عناصر متحدرة من

(١) محمد بوسليماني، «وقفات مع الحركة الإسلامية الجزائرية»، مرجع سابق.

الجهات الأربع للقطر.

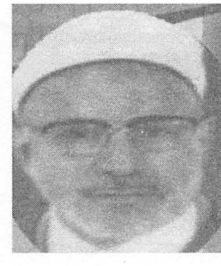
هذه إذاً بعض الخلاصات المركزة المستفادة من هذه الدراسة أوردناها في شكل نقاط مختصرة. والى جانب هذه الخلاصات هناك أفكار مركزية أخرى كثيرة، حاولنا قدر الإمكان في إطار دراستنا هذه إبرازها والإلماع إليها، والتي ندعو في الأخير إلى ضرورة التواصل معها، إما بتعميق البحث فيها أو إنضاج ما يحتاج منها إلى ذلك، أو تجاوزها إذا دعت الضرورة.

وتبقى دعوتنا في الأخير متوجهة إلى ضرورة الاهتمام أكثر بموضوع الحركة الإسلامية في الجزائر وأن تتكثف حوله جهود البحث العلمي الرصين.

إنما يجعل الساحة محتاجة إلى مزيد من الأبحاث العلمية الأخرى التي تسبر أغوار هذه الحركة بكافة تنظيماتها وفصائلها وتياراها، وتكتشف المزيد من مضامين خطابها وأنماط تحركها واشتغالها، هو ما انتشر في الساحة من كتابات صحفية أو تجارية حاولت ملئ الفراغ الموجود حول موضوع الحركة الإسلامية في الجزائر، وهي في الحقيقة كتابات يستنسخ بعضها بعضا، تبتني أفكارها على ما شاع وذاع ولا تتكلف عناء التواصل مع من صنع الظاهرة من رجالاتها، أوعن البحث عن الحقيقة من مظانها. والأسوء من ذلك أنها تنطلق في كثير من الأحيان من خلفيات معادية لا ترى الحركة الإسلامية إلا ظاهرة مَرَضية ومعتلّة لا بد من استئصالها.

إن التعامل السليم مع الظاهرةينطلق أساسا من محاولة فهمها واستيعابها، والبحث في مختلف جوانبها، وكل ذلك لن يتأتى إلا بتنشيط عجلة البحث العلمي الأكاديمي في حقول علم الاجتماع، وعلم الاجتماع السياسي، وعلم الاجتماع الديني، والعلوم السياسية، والتاريخ، بل وحتى علم النفس والأنثروبولوجيا، فالظاهرة الإسلامية عموما، وظاهرة الحركات الإسلامية بصفة أخص ظاهرة معقدة تحتاج إلى تظافر كل هذه التخصصات للوصول إلى فهم واستيعابها بغرض التخطيط الجيد للتعامل معها والاستفادة منها في مجتمعاتنا العربية والإسلامية بعيدا عن منطق التهوين أو التهويل.

ملحق
مسرد أعلام الحركة الإسلامية
في الجزائر



1 - عبداللطيف سلطاني:
بن علي بن أحمد بن محمد السلطاني

ولد ببلدة القنطرة ولاية باتنة سنة 1902، وانتقل بين بعض الزوايا؛ حيث أتم حفظ القرآن وتعلم بعض العلوم الدينية، ثم عاد إلى مسقط رأسه واشتغل بتعليم القرآن. هاجر بعدها إلى تونس سنة 1922 لاستكمال دراسته والتحق بجامع الزيتونة، وبعد سبع سنوات من الدراسة حصل على شهادة التطويع سنة 1929. وعندما تأسست جمعية العلماء المسلمين سنة 1931 التحق بسلك مدرسيها؛ حيث عين ببلدة القرارم مدرسا وخطيبا، وبقي حتى 1943 يتبادل التدريس والخطابة بين مسقط رأسه القنطرة والقرارم إلى أن استقر نهائيا بالقنطرة. في سنة 1946 انتخب عضوا بالمجلس الإداري لجمعية العلماء، وأصبح سنة 1950 ناظرا لمعهد ابن باديس بقسنطينة. تقلد منصب الإمامة بعد الاستقلال عدة مرات (إمام بمسجد كتشاوة ثم مسجد ابن فارس)، ليتخلى عنها ويلتحق بسلك التعليم مدرسا بثانوية حسيبة بن بوعلي وثانوية الإدريسي إلى أن أحيل على المعاش. ثم أسس في بداية السبعينيات مع رفيقه أحمد سحنون مسجد الأرقم بن أبي الأرقم وظل يتبادل معه الخطابة والتدريس.

خاض عبداللطيف سلطاني حربا لا هوادة فيها مع كل الرؤساء الجزائريين بدءا بابن بلة وانتهاء بالشاذلي بن جديد؛ حيث انتقد مواقفهم وتوجهاتهم إزاء الإسلام، كان آخرها مشاركته في تجمع الجامعة المركزية سنة 1982؛ حيث وقع فيه مع أحمد سحنون وعباسي مدني بيان النصيحة الشهير، وعلى إثرها تم اعتقاله ليوضع تحت الإقامة الجبرية إلى حين وفاته في شهر أفريل 1983. وقد حضر جنازته آلاف المشيعين بما اعتبر حينها دليلا على شعبية الرجل ومعه الحركة الإسلامية.

ترك عبداللطيف سلطاني مجموعة من المؤلفات هي: المزدكية هي أصل الاشتراكية، سهام الإسلام، في سبيل العقيدة الإسلامية.

المصدر: احميدة عياشي، الإسلاميون بين السلطة والرصاص، ص 147-158.

2 - أحمد سحنون:

ولد الشيخ أحمد سحنون سنة 1907 بقرية ليشانة بولاية بسكرة، حفظ القرآن وعمره 12 سنة، وتعلم علوم اللغة العربية ومبادئ علوم الشريعة في الكتاتيب على قريته، ومنهم الشيخ محمد بنخير الدين رحمه الله، ولم يلتحق بمدرسة أو جامعة لا الزيتونة ولا القرويين ولا الأزهر ولا غيرها كما هي عادة أقرانه، التحق بحركة الإصلاح؛ حيث برز كواحد من شعراء جمعية العلماء وإمام من أئمتها الوعاظ بمساجد العاصمة، واستقر به المقام بوظيفتين هامتين وهما، عضو. عندمت اندلعت ثورة نوفمبر 1954 التحق بها من غير أن يتخلى عن وظيفته الرئيسية في إمامة الناس وتعليم القرآن. حكم عليه بالإعدام.. وقضى ثلاث سنوات بين الزنزانة والمعتقل إلى حدود سنة 1959؛ حيث تم إخراجه لأسباب صحية. عين الشيخ بعد الاستقلال إماما للجامع الكبير بالعاصمة وعضوا بالمجلس الإسلاميالأعلى، وكان أيضا عضوا بجمعية القيم لكنه لم يلبث أن استقال من جميع الوظائف الرسمية ليتفرغ للعمل الدعوي الحر، من مسجد النصر بباب الوادي إلى مسجد أسامة بن زيد حيث ظل يسكن. كما أسس رفقة رفيق دربه الشيخ عبداللطيف سلطاني مسجد دار الأرقم. شارك مع بعض الدعاة في تمجع الجامعة المركزية بالجزائر العاصمة سنة 1982ووقع مع الشيخين عباسي مدني وعبداللطيف سلطاني بيان النصيحة المعروف وعلى إثرها اعتقل وبقي في الإقامة الجبرية لمدة سنتين. كان للشيخ سحنون موقف خاص إبان أحداث أكتوبر 1988؛ حيث أصدر رفقة بعض الدعاة مجموعة من البيانات التي تدعو للتهدئة، وراسل رئيس الجمهورية بن جديد وحمله مسؤولية الدماء والأرواح التي سقطت. كما تنقل شخصيا إلى بعض المساجد والأحياء في ذروة هذه الأحداث لحث الشباب على التعقل. أسهم الشيخ سحنون بمعية بعض إطارات العمل الإسلامي في تأسيس رابطة الدعوة الإسلامية لتكون فضاء يجمع جميع الدعاة الجزائريين مهما اختلفت انتماءاتهم الحزبية والحركية. لم يهتم كثيرا بالتأليف، وإنما كان عمله ميدانيا، خطابة وتدريسا وتوجيها، صدر له ديوان سنة 1977 عن الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، في سلسلة شعراء الجزائر، بعنوان «حصاد السجن»، وصدر له عن نفس الشركة سنة 1981 كتاب بعنوان «دراسات وتوجيهات إسلامية»، جمع

فيه المقالات التوجيهية التي كان يكتبها في جريدة البصائر.اعتزل النشاط وفضل عدم الظهوره خلال الأزمة التي عصفت بالبلاد إلى أن توفي يوم الاثنين 14 شوال 1424 الموافق لـ 8 ديسمبر 2003 بعض قضاء أسبوعين في مستشفى عين النعجة العسكري إثر نوبة قلبية أصابته صبيحة عيد الفطر.

المصدر: التهامي مجوري، «في ذكرى وفاة عميد الدعوة الإسلامية في الجزائر»، متوفر على موقع:

http://www.chihab.net.

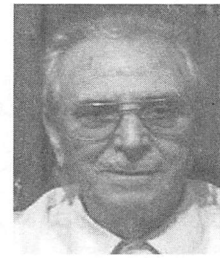


3 - الهاشمي التيجاني:

جزائري من مواليد الرباط بالمغرب متحصل على شهادات عديدة أولها شهادة عليا في التربية البدنية، ثم شهادة الكفاءة في الترجمة وإجازات وشهادات أخرى في اللغة العربية والآداب، شغل منصب أمين عام جامعة الجزائر من 1962-1964 درس في العديد من المعاهد، أستاذ بالمدرسة العليا للترجمة، ودرّس الفلسفة وتاريخ الحضارة الإسلامية، تحصل على الدكتوراة من السوربون في الآداب والعلوم الإنسانية،يتقن العربية والفرنسية والإنجليزية والإسبانية والإيطالية والألمانية، له العديد من المؤلفات،

توفي في الجزائر سنة 2003.

4 - عمار طالبي:



من مواليد 10/02/1934 بخنشلة، درس بمسقط رأسي بالكتّاب ثم بالمدرسة القرآنية، وفي سنة 1951التحق بجامع الزيتونة بتونس لمواصلة الدراسة؛ حيث تحصل على شهادة الأهلية ثم علىشهادة التحصيل وبعد اندلاع ثورة التحق بجامعة القاهرة وسجل بكلية الآداب قسم الفلسفة وتحصل على شهادةالليسانس. وبعد الاستقلال رجع إلى الجزائر؛ حيث كلف مع مجموعة من المتخرجين بمركز بوزريعة بتكوين وتدريب المعلمين. عين بين سنة 1963-1964 مدرسا بجامعة الجزائر، وبعدها تحصل على منحة لإعداد رسالة الماجستير فسجل بجامعة الإسكندرية قسم الفلسفة وكان موضوع الرسالة حول «آراء الخوارج الكلامية»، ناقش رسالته للدكتوراة سنة 1971 بجامعة الجزائر، حول موضوع «آراء أبو بكر بن عربي ونقده للفلسفة اليونانية، مع تحقيق العواصم من القواصم». عين بعدها رئيسا لقسم الفلسفة ثم كلف سنة 1982 بإنشاء معهد لكلية الشريعة الإسلامية. عين سنة 1984مديرا لجامعة الأمير عبدالقادر للعلوم الإسلامية إلى غاية تنحيه سنة 1989. التحق منذ 1990 إلى غاية 1999بهيئة التدريس بقسم الفلسفة بجامعة قطر. ومنذ 1999 يشتغل كمدرس متعاقد مع قسم الفلسفة بجامعة الجزائر؛ حيث يشرف على تدريس طلبة الدراسات العليا وعلى تأطير رسائل الماجستير والدكتوراة. له العديد من المؤلفات منها: آثار ابن باديس، آراء أبي بكر بن العربي، آراء الخوارج الكلامية، اصطلاحات الفلاسفة، يعد طالبي أحد خبراء تحقيق المخطوطات في العالم العربي والإسلامي وقد كان أول من جمع آثارالشيخ عبدالحميد بن باديس بعد الاستقلال. ساهم بقوة في ملتقيات الفكر الإسلامي وكان قبل ذلك أحد الناشطين بجمعية القيم، رافق مالك بن نبي في حلقاته، وهو اليوم أحد أركان جمعية العلماء المسلمين الجزائريين؛ حيث يشغل منذ مدة رئيس تحريرجريدة البصائر.

المصدر: من مقابلة أجرتها معه جريدة صوت الأحرار، متوفرة على الموقع:

http://www.sawt-alahrar.

5 - عمر العرباوي:

من مواليد 1907 بسيدي عيسى ولاية المسيلة، درس بزاوية الشيخ سعد البوطويلي، ثم غادر إلى العاصمة ليلتحق بأحد أقربائه، وفي هذه الفترة تعرضت أسرته كلها للهلاك بعد تعرضها لوباء قاتل. وهناك استكمل دراسته وبدأ يزاول بعض الأعمال الصغيرة لتوفير احتياجاته الضرورية. ورغم صغر سنه فقد أصبح متعلما وعلى جانب مهم من التفقه في علوم الدين، وهذا ما سيتيح له لأن يصبح فيما بعد إماما ومعلما للقرآن.في 1949 تزوج واستقر بمنطقة السحاولة؛ حيث أسس بها مدرسة لتعليم القرآن، وفي هذه الفترة اجتذبته جمعية العلماء وأصبح من أنشط أعضائها. انتقل إلى العاصمة وأصبح خطيبا بمسجد حي بولوغين، ثم بحي بلكور، وعندما اندلعت الثورة أصبح المسجد الذي يشرف عليه مكانا للتعبئة والتجنيد والحث على الثورة وهو ما أوقع الشيخ سنة 1956 تحت طائلة التوقيف وحكم عليه بالسجن لمدة 6 سنوات قضى منها خمس وأطلق صراحه في 1961.بعد الاستقلال رجع العرباوي من جديد إلى الخطابة في مسجد بلكور، وفي تلك الفترة ساهم مع الهاشمي التيجاني وأحمد سحنون وسلطاني في تدعيم عمل جمعية القيم. ظل يتنقل بين مساجد بلكور، الحراش، باب الواد إماما خطيبا.احتج العرباوي على إعدام سيد قطب وعلى حل جمعية القيم، وشكلت انتقاداته حول الميثاق والثورة الزراعية في 1976 موضوعا لخطبه الجمعية. ترك من المؤلفات كتاب الاعتصام بالإسلام، وكتاب التخلي عن التقاليد والتحلي بالأصل المفيد.توفي في شهر ديسمبر من سنة 1984، وكانت جنازته أشبه بتجمع إسلامي كبير.

المرجع: احميدة عياشي، الإسلاميون الجزائريون بين السلطة والرصاص، ص 143-144.

Aissa Khelladi. Les islamistes Algériens face au pouvoir. pp 28 – 26.

6 - مصباح الحويذق

ولد الشيخ مصباح الحويذق عام 1902في مدينة وادي سوف بقرية الطريفاوي من عائلة متواضعة تلقى دروسه الاولى على يد مشايخ المنطقة فحفظ القرآن الكريم سنة1917. بدأ الشيخ مصباح تعليمه في سن مبكرة في إحدى كتاتيب البلدة، ثم التحق بعدها بالزيتونة

بتونس عام1931وبقي هناك حتى سنة1938؛ إذ كان يزاول دراسته خارج-نظام الدفتر-. عاد بعدها إلى بلدته وشرع في العمل بها سنة1942، ثم التحق عام 1946بجمعية العلماء بالعاصمة ومكث ثلاث سنوات؛ حيث كان يشغل منصب مدير مدرسة الثبات، وبعدها عين مديرا بمدرسة الإصلاح بحسين داي، ثم كلفته الجمعية بالدعاية وجمع المال لتأسيس مدارس حرة حتى سنة 1952.

عين بعدها مديرا بمدرسة بني هنديل بتلمسان ومكلفا بالناحية، ثم بمدرسة مستغانم في أكتوبر 1954. وعندما اندلعت الثورة تحولت مدرسته في مستغانم إلى مركز سري لتهيئة القذائف اليدوية وتوجيه المجاهدين حتى ألقي عليه القبض في مارس 1956ونقل إلى معتقل «بوسوي» أين التقى هناك برفاقه الشيخ انعمر العرباوي والشيخ أحمد سحنون. ومكث الشيخ مصباح في السجن 45 شهرا إلى أن أطلق سراحه في ديسمبر1959. وفي 1960 أنشأ مدرسة قرآنية بحي «مرفال» بوهران، وبعد الاستقلال عاد الشيخ مصباح إلى العاصمة وهناك عين إماما وخطيبا بالمسجد الكبير بالحراش، لكنه اختلف منذ البداية مع النظام الحاكم وحول اختيارات هذا الأخير الأيديولوجية متخذا من منبر المسجد مكانا للرفض والاحتجاج مما كلفه الإبعاد والنفي إلى مدينة الاغواط ومنها إلى مدينة آفلو ثم نقل إلى مدينة مستغانم ومكث فيها ممنوعا من صلاة الجماعة والجمعة إلى أن توفي يوم الاربعاء 28فبراير 1973، ومنعت سلطات بومدين نقل جثمانه إلى العاصمة؛ حيث دفن بمنفاه في مستغانم، وصلى عليه صلاة الجنازة الشيخ عبداللطيف السلطاني.

المرجع:

Aissa Khelladi. Les islamistes Algériens face au pouvoir. pp 28 - 26.

7 - عبدالوهاب حمودة:

من مواليد 1939 ببني يعلى بمنطقة قنزات بولاية سطيف.كان والده معلما للقرآن ومن المتبحرين في ميدان التصوف.

- تخرج عبدالوهاب حمودة من الثانوية العربية-الفرنسية(Lycée Franco-

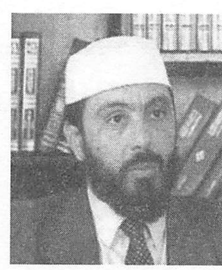
Musulman) بكالوريا رياضيات سنة 1959 وقد كانت تخصصا عزيزا في تلك الفترة.

- التحق بعد ذلك بجامعة الجزائر وتحصل منها على ليسانس آداب ولغة عربية سنة 1964، ثم اشتغل بعدها بالتدريس في التعليم الثانوي وبالعمل في وزارة التربية.

- من أوائل تلاميذ مالك بن نبي وأكثر المتأثرين بفكره، وأحد أربع طلبة الذي افتتحوا مسجد الجامعة المركزية بالعاصمة سنة 1968.

- التحق فيما بعد بوزارة الشؤون الدينية وأصبح مدير ديوان وزيرها مولود قاسم نايت بلقاسم، كما كان من أبرز الساهرين على تنشيط وتنظيم ملتقى الفكر الإسلامي.

المصدر: مقابلة مع الأستاذ عبدالوهاب حمودة أجريت يوم 07 جوان 2009 بمقر جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، حسين داي العاصمة.



8 - سعد عبدالله جاب الله:

ولد بقرية زرامنة بتمالوس ولاية سكيكدة سنة1956، في أسرة ريفية محافظة. بدأ أول نشاطه الدعوي سنة 1969، وكان له الفضل في بناء مسجد بحي بوعباز مهد طفولته سنة 1973.

- بعد حصوله على شهادة البكالوريا شعبة الآداب،انتقل إلى جامعة قسنطينة سنة 1974 والتحق بمعهد الحقوق والعلوم الإدارية لتحضير شهادةالليسانس التي حصل عليها سنة 1978، ومنذ ذلك الوقت انخرط مع مجموعة من الشباب الجامعي في تأسيس تنظيم إسلامي سري عرف باسم «جماعة جاب الله»، ثم عرف فيما بعد باسم «الجماعة الإسلامية» عام 1987.

- اعتقل مرتين الأولى من 1982 إلى 1984، والثانية من 1985 إلى 1986.

- أنشأ العديد من الجمعيات الخيرية والثقافية والاجتماعية، أهمها جمعية النهضة للإصلاح الثقافي والاجتماعي عام 1988 وكان رئيسها الشّرفي، وقد أقدمت السلطة على حلها عام 1993.

- في سنة 1990 قام بتأسيس حزب حركة النهضة الإسلامية.

- كان عضوا مؤسسا لرابطة الدعوة الإسلامية التي كان يرأسها الشيخ أحمد سحنون. أسس وترأس بعد الأزمة التي عرفتها حركة النهضة حزبا جديدا هو حركة الإصلاح الوطني في 6 أوت «أغسطس» 1999، لكن هذا الحزب عاش أزمة تنظيمية وقيادية جديدة قادت هذا الأخير إلى الابتعاد عن الحركة.

المصدر: <www.elislah.net/djabellah.html>



9 - رشيد بن عيسى:

واحد من مؤسسي مسجد الطلبة وأحد أبرز تلاميذ مالك بن نبي، يشغل منذ عام 1978 منصب خبير تربوي بمنظمة اليونسكو.

- شغل منصب المستشار الفني لوزير التعليم بموريتانيا (71-1972)، كما شغل منصب الأمين العام لوزارة التعليم الأساسي بالجزائر (1969-1971).

- عمل أستاذا محاضرا لعلم الاجتماع في جامعة باريس (72 -1975) وبجامعة الجزائر (66 - 1968).

اشتغل قبل ذلك مدرسا لمادة الفلسفة في التعليم الثانوي بالجزائر (65-1966).

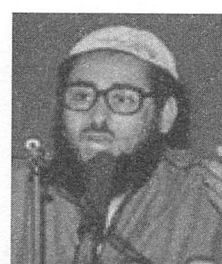
وهو متحصل على درجة الماجستير في علم الاجتماع من جامعة الجزائر، وعلى الماجستير في الأدب المقارن (عربي - فرنسي)، من نفس الجامعة، وعلى بكالوريوس علوم سياسية من جامعة السوربون في العام 1974.

- حاصل على دبلوم المعهد العالي للدراسات الإسلامية في العام 1964. يجيد ثماني لغات: العربية، والبربرية، والفرنسية، والإنجليزية، والفارسية، والعبرية، والروسية، والبوسنية.شارك في أكثر من مائتي مؤتمر في موضوعات متعددة، جُلها حول التعليم، وتراوحت البقية حول موضوعات ثقافية ودينية وسياسية.

- تأثر بالثورة الإيرانية وهو من المحسوبين على التيار الشيعي.

المصدر:

http://www.islamonline.net/livedialogue/arabic/Guestcv.asp?hGuestID=f6aKT3



10 - محمد السعيد:

أسمه الحقيقي بلقاسم الوناس أستاذ جامعي وإمام وداعية. ولد في 14جويلية «يوليو» 1945 بقرية آيت سيدي عثمان بلدية واسيف ولاية تيزي وزو. التحق بعد الإسقلال بالمدرسة الحرة لجمعية العلماء.ثم التحق بمهنة التدريس.

- واظب على حلقات مالك بن نبيوكذا ندوات نادي الترقي.

- من المؤسسين لجماعة الدعوة والتبليغ في الستينيات؛ حيث تولى إمارتها بالجزائر.

- بعد التحاقه بالجامعة احتك ببعض تلاميذ مالك بن نبي وروّاد مسجد الجامعة المركزية وأسسوا نواة لحركة فكرية منظمة تحت إشراف الأستاذ بوجلخة محمد التجاني.

-بعد تأسيس مسجد الجامعة كان الشيخ يلقي ندوات وحلقات داخل الجامعة.

- شارك في سنة1982في تجمع الجامعة المركزية بالجزائر وألقى خطبة الجمعة وبعدها ألقي عليه القبض ليسجن مع قادة التجمع.

- اعترض في سنة 1989 على تأسيس الجبهة الإسلامية للإنقاذ بدعوى التريث للخروج بالصحوة بموقف موحد، لكنه انضم إليها فيما بعد. اختار السرية ولكن في الإطار السياسي للجبهة، ثم التحق بالعمل المسلح.

- بادر إلى وحدة الجماعات المسلحة لكنه وقع ضحية تصفية من طرف الجيا بقيادة جمال زيتوني سنة 1995.



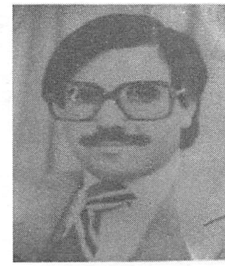
11 - مالك بن نبي:

هو مالك بن نبي بن الحاج عمر بن لخضر بن مصطفى بن نبي، ولدبقسنطينة في جانفي «يناير» 1905 في أسرة محافظة وفقيرة، نجح في شهادة الدروس الابتدائية لينتقل بعدها إلى قسنطينة لمتابعة دروسه في المرحلة التكميلية بمدرسة سيدي الجلي؛ إذ يحضّر المرشحون خلال عام أو عامين للدخول إلى المدرسة أو إلى معهد المعلمين أو ليكونوا مساعدي أطباء. واضطر نظرا للتوجيه الذي أرادته عائلته له لكي يكون عدلا في الشرع الإسلامي أن يسجل نفسه في دروس الشيخ عبدالمجيد في النحو. في هذه المرحلة أخذت آفاق ابن نبي تتوسع عبر قراءاته المتنوعة ومشاهداته ومعايشته الميدانية، وبعد أن أنهى دراسته الثانوية قرر هو وصديق له السفر إلى فرنسا ليخوضا معا تجربة البحث عن العمل لتأمين مستقبله، لكن قساوة ظروف العمل والعيش جعلته يرجع إلى الجزائر أين بقي مدة عاطلا، ثم اعتمدته محكمة تبسة معاونا متطوعا إلى حين أن يبلغ السن القانونية للعمل

(22سنة)، حتى عين عدلا في محكمة آفلو في مارس 1927، والتي انتقل بعدها إلى شاتودان (شلغوم العيد) لكن ظروف العمل السيئة جعلته يستقيل في النهاية ليؤسس مع صهره مطحنة في منطقة تبسة، غير أن تبعات أزمة 1929 جعلت هذه التجربة تتعثر، بعدها قرر ابن نبي إكمال دراسته الجامعية، وانتقل إلى فرنسا في سبتمبر 1930 قصد التسجيل في امتحانات الدخول إلى معهد الدراسات الشرقية، بيد أن نتيجة الامتحان كانت مخيبة للأمل لأنه لم ينجح، وهو ماجعله يقتنع بأن الدخول إلى هذا المعهد بالنسبة لمسلم جزائري لايخضع لمقياس علمي وإنما لمقياس سياسي، بعدها انتسب إلى مدرسة اللاسلكي، وبتوجيه من أستاذ الرياضيات في مدرسة اللاسلكي، غير مالك دراسته ليلتحق بمدرسة متخصصة في الكهرباء والميكانيك، وفيسنة 1935 أتم دراسته وتخرج مهندسا كهربائيا، بدأ بعدها إنتاجه الفكري، فأصدر الظاهرة القرآنية وأخرج شروط النهضة ثم وجهة العالم الإسلامي... وفي الخمسينيات التي عاشها مغتربا وجد الفرصة متاحة أمامه للتوجه إلى مصر خاصة أنها تشهد ثورة جديدة، فجاء إليها في عام 1956 حاملا معه كتابه «فكرة الآفروآسيوية»؛ حيث أصبحت القاهرة بالنسبة إليه مركز نشاط ثقافي، أتقن فيها اللغة العربية وأصبح يكتببها مباشرة، وبدأ يحاضر في المعاهد والجامعات، وتحول بيته إلى منتدى فكري يرتاده المثقفون من الطلبة والأساتذة من داخل مصر وخارجها. وتوسعت شبكة علاقاته الفكرية فاستدعته الكثير من دوائر الثقافة في سوريا ولبنان والكويت فانتقل إليها محاضرا، واختير مستشارا للمؤتمر الإسلامي بالقاهرة، كما شارك في العديد من جلسات مجمع البحوث الإسلامية. وفي هذه الفترة تعرف ابن نبي إلى عمر كامل مسقاوي وعبدالصبور شاهين؛ حيث سيكون الأول-فيما بعد- المسؤول القانوني عن نشر إنتاجه الفكري والوصي عليه، وسيكون الثاني مترجم العديد من كتاباته إلى العربية. عاد إلى الجزائر عام 1963؛ حيث تولى منصب مستشار التعليم العالي، ثم مديرا لجامعة الجزائر، ثم مديرا للتعليم العالي ليستقيل في الأخير ويتفرغ للعمل الفكري حتى وفاته في31 أكتوبر 1973.

المصدر: الطاهر سعود، التخلف والتنمية في فكر مالك بن نبي، ط1 (دمشق: دار الهادي، 2006).

12 - سليم كلالشة :



ولد في جانفي «يناير» 1945 بزاوية لغبارنة ببلدية خميس الخشنة في أسرة من أصول قبائلية اشتهرت بالعلم وتعليم القرآن هي أسرة الغبارنة، التي نزحت من بجاية إلى خميس الخشنة.

- حفظ بعضا من القرآن الكريم، وتعلم على يد والده بعض العلوم الشرعية. ولما استشهد والده سنة 1957 اضطر إلى إعالة عائلته؛ حيث توقف عن الدراسة واشتغل في مزارع المعمرين. بعد الاستقلال استأنف دراسته بالمدارس الحرة ليلا حتى تحصل على شهادة الرقن سنة 1965، ثم على شهادة ممرن والتحق بهدها بسلك التعليم؛ حيث عين معلما ببودواو. غير أن طموحه غير المحدود إلى العلم جعله يلتحق بزاوية الهامل ببوسعادة سنة 1969 ليتحصل بعد ذلك على شهادة الأهلية. وفي 1969 التحق بالجامعة المركزية حيث تحصل على ليسانس سنة 1974، وعين معيدا بها.

- احتك في هذه الفترة بمالك بن نبي؛ حيث أصبح من رواد ندوته الأسبوعية. ساهم في بعض النشاطات التي نظمتها المجموعة الملتفة حول مالك بن نبي وعلى رأسها معرض الكتاب الإسلامي.

التحق بالقاهرة لاستكمال دراساته العليا في الدراسات الإسلامية على نفقته الخاصة. ثم رجع إلى الجزائر وأصبح منذ 1979 أستاذا لمادة الشريعة الإسلامية وفلسفة القانون بجامعة تيزي وزو.

- ساهم بفعالية في نشاطات الحركة الإسلامية، وعندما دعا عباسي مدني لتجمع الجامعة المركزية سنة 1982 كان من المشاركين فيه وهو من قرأ بيان النصيحة الذي وقعه الشيوخ سلطاني وعباسي وسحنون. وهو ما كلفه السجن مدة 18 شهر مع قياديين آخرين في الحركة الإسلامية الجزائرية.أصيب منذ 1986 بمرض السكري والكلى إلى أن توفي شهر سبتمبر 1989. يعده البعض أحد رموز التيار الإخواني في الجزائر.

المصدر: فوزي أوصديق، مرجع سابق، ص 191-196؛ وأيضا:

http://www.bouizeri.net/ar/?q=ansar&&see=934



13 - عباسي مدني:

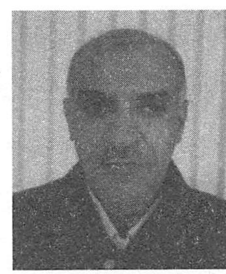
من مواليد 28 فبراير 1936بسيدي عقبة ولاية بسكرة بالجنوب الجزائري، تلقى تعليمه القرآني بالكتاب بزوايا المنطقة، وفي 1941انتقل مع عائلته إلى بسكرة؛ حيث سجل للدراسة في أحد مدارس جمعية العلماء، كما التحق لمدة سنتين بإحدى المدارس الفرنسية. بعد إنهاء دراسته دخل المجال النضالي في صفوف حزب الشعب -حركة انتصار الحريات الديمقراطية ثم للمنظمة السرية،ثم انضم إلى الثورة التحريرية عشية 1954وقد تم توقيفه في حادثة محاولة تفجير مقرات الإذاعة بالجزائر العاصمة؛ حيث بقي مسجونا إلى غاية 1962. بعد الاستقلال أصبح تحول إلى سلك التعليم، وانخرط في جمعية القيم بعد تأسيسها. واستأنف تعليمه بتسجيله في شعبة ليسانس فلسفة. حصل بعد ذلك على دكتوراة الدرجة الثالثة في علم النفس التربوي من جامعة الجزائر، ثم استفاد من منحة لاستكمال دراساته التخصصية في إنجلترا؛ حيث مكث هناك بين سنوات 1975-1978 أنجز خلالها رسالته للدكتوراة حول أنظمة التعليم الفرنسية والإنجليزية والجزائرية. ثم عاد إلى الجزائر ليشغل منصب أستاذ بقسم علم النفس بجامعة الجزائر. وقبل ذلك كان عباسي مدني قد شغل عضوية أول مجلس شعبي وطني بين سنوات 1969-1974. بعد عودته باشر عمله الدعوي في مساجد العاصمة، وفي 1982 كان أول من دعا إلى تجمع الجامعة المركزية وصاغ بيان النصيحة الذي وقعه رفقة الشيوخ سحنون وسلطاني. سجن على إثر ذلك حتى سنة 1984. أسس رفقة بعض الدعاة الجبهة الإسلامية للإنقاذ وأصبح ناطقها الرسمي، وعندما تطورت الصدامات بينها وبين السلطة على إثر الإضراب الذي دعا إليه حكم عليه رفة نائبه علي بلحاج بـ 12 سنة سجنا، قضى المدة الأخيرة منها تحت الإقامة الجبرية ليطلق سراحه بأمر

من الرئيس بوتفليقة ويغادر إلى ماليزيا، ثم ليستقر أخيرا بدولة قطر.

- لعباسي مدني العديد من المؤلفات منها: أزمة الفكر الحديث ومبررات الحل الإسلامي، ومشكلات تربوية في البلاد الإسلامية.

المصدر: احميدة عياشي، الإسلاميون الجزائريون بين السلطة والرصاص، ص 175-199؛ وأيضا:

Séverine Labat. Les islamistes Algériens. Op. cit. pp 74 – 72.



14 - حسن كاتب:

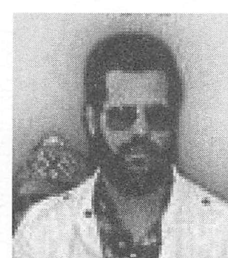
أحد الإسلاميين الفاعلين على مستوى الشرق الجزائري في فترة السبعينيات وبداية الثمانينيات، ولد بعنابة في 22 ديسمبر 1953 في حي شعبي يسمى المدينة القديمة من أبوين أميين، ترجع أصول والده إلى منطقة أقبو القبائلية.

زاول حسن كاتب دراسته الأولى في الكتّاب ثم دخل المدرسة الابتدائية الفرنسية، ثم انتقل بعد الاستقلال (1963) إلى مدرسة جمعية العلماء (المدرسة المروانية) وفيها تمدرس على يد بعض أساتذة الدفعة الأولى من المشارقة الذي يؤكد بأنه تأثر بهم كثيرا. انتقل بعد ذلك إلى المدرسة الثانوية للدراسة مع معربي جمعية العلماء بثانوية القديس أوغسطين وبعد فتح ثانوية مبارك الميلي انتقل إليها في منتصف السنة الثالثة حيث أكمل دراسته وحصل فيها على جائزة أحسن تلميذ بالثانوية، وحاز على بكالوريا الآداب سنة

.1972

سجل في شعبة الآداب بجامعة قسنطينة في السنة نفسها وتخرج منها بالليسانس سنة 1975، وحصل على منحة للدراسة بمصر فانتقل إلى القاهرة وسجل في الماجستير حول موضوع «الشعر الجزائري»، ومكث هناك لمدة سنة ونصف، ثم رجع إلى الجزائر ليصبح معيدا في جامعة عنابة بين سنوات 77-78. توفي والده في 1978 فاضطر إلى قطع دراسته بالقاهرة والاستقرار بالجزائر؛ حيث التحق بجامعة قسنطينة معيدا وطالبا مسجلا في الأدب القديم وبموضوع بحث جديد، وطيلة الفترة التي مكثها في قسنطينة منذ كان طالبا أصبح من أكثر الناشطين الإسلاميين؛ حيث أسس مع بعض الطلبة مسجد الطلبة بجامعة قسنطينة، كما يعد من أوائل من أسس رفقه حسين مشومة وجاب الله ما سمي فيما بعد بجماعة الشرق.

يشغل اليوم منصب أستاذ التعليم العالي ورئيس قسم الأدب واللغة العربية بجامعة قسنطينة، ويدير بها مخبر «السرد العربي». المصدر: مقابلة شخصية يوم 13 جويلية «يوليو» 2009.



15 - مصطفى براهمي:

أصيل منطقة تلمسان،من مواليد 1952،ينحدر من عائلة محافظة ومتدينة، والده كان عاملا بسيطا. التحق براهمي بعد دراسته الثانوية بتلمسان بجامعةالجزائر تخصص الفيزياء وتخرج منها ثم استكمل دراساته العليا بنفس الجامعة.

تحصل على ماجستير في الفيزياء وأصبح أستاذا بجامعة باب الزوار. أحد تلاميذ مالك بن نبي الذين كانوا يحضرون ندواته الأسبوعية. من إطارات الصف الأول في حركة البناء الحضاري وأحد مؤسسيها. شارك في تجمع الجامعة المركزية سنة 1982 وسجن

بسببه. أمين عام الجمعية الإسلامية للبناء الحضاري المحلة في التسعينيات، والمدير المسئول لمجلة التذكير التي كان يصدرها مسجد الطلبة بجامعة الجزائر. شارك في العمل السياسي للجبهة الإسلامية للإنقاذ، واضطر للخروج من الجزائر بعد إلغاء المسار الانتخابي؛ حيث يتواجد منذ تلك الفترة بمنفاه القسري بسويسرا. حصل هناك على شهادة الدكتوراة في الاقتصاد من جامعة لوزان. وله نشاط ثقافي وإعلامي مكثف بسويسرا. صدرت له العديد من المؤلفات بالفرنسية في ميدان الفقه والأصول.

المصدر: مقابلة مع مصطفى براهمي، وأيضا: مجلة التذكير. العدد10 (يناير 1991)، ص 14.



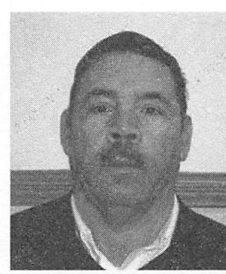
16 - الطيب برغوث:

أحد القيادات الفكرية والحركية في جماعة البناء الحضاري؛ حيث يعده البعض منظر الحركة. من مواليد 1951 بدائرة روس العيون ولاية باتنة. درس بمعاهد التعليم الأصلي والتحق بالجامعة وتخرج منها سنة 1979 بشهادة الليسانس في علم الاجتماع، ثم استكمل درساته العليا في علم الاجتماع الثقافي؛ حيث حصل على دبلوم الدراسات المعمقة في نفس الاختصاص حول موضوع «نظرية مالك بن نبي في الثقافة» سنة 1981. اشتغل بعد تخرجه من الجامعة في ميدان الإعلام الإسلامي ضمن مجلة الرسالة وجريدة العصر ومجلة الأصالة التي كانت تصدرها وزارة الشؤون الدينية. سجل بقسم الدراسات العليا بمعهد الشريعة وأصول الدين بجامعة الجزائر وأنجز أطروحة حول «التدابير الوقائية من الطلاق في الإسلام» سنة 1984. التحق بهيئة التدريس بجامعة الأمير عبدالقادر للعلوم الإسلامية سنة 1987 وشغل فيها العديد من المناصب الإدارية والتعليمية، وبها ناقش رسالته

للماجستير في مناهج الدعوة حول موضوع «منهج النبي (ص) في حماية الدعوة والمحافظة على منجزاتها في المرحلة المكية» سنة 1992. أنهى أطروحته للدكتوراة منذ سنة 1997، لكنه لم يناقشها إلى اليوم بسبب تواجده في المنفى منذ 1995 بسوريا ثم النرويج.

صدر له أكثر من 20 مؤلفا في حقل الدعوة والفكر، ضمن سلسلتين الأولى في الثمانينيات تحت عنوان: مفاتيح الدعوة، نذكر منها: الدعوة الإسلامية والمعادلة الاجتماعية، التغيير الإسلامي: خصائصه وضوابطه، القدوة الإسلامية؛ والثانية منذ منتصف التسعينيات تحت عنوان: آفاق في الوعي السنني منها: مدخل إلى سنن الصيرورة الاستخلافية، الفعالية الحضارية والثقافة السننية، حركة التجديد على خط الفعالية الاجتماعية.

المصدر: من صفحة المؤلف في سطور من كتاب: مدخل إلى سنن الصيرورة الاستخلافية على ضوء نظرية التدافع والتجديد، ط 1 (المملكة العربية السعودية: مركز الراية للتنمية الفكرية، 2006).



17 - محمد التجاني بوجلخة:

من مواليد الجنوب الجزائري، وتحديدا من منطقة وادي سوف، شغل منصب أستاذ الرياضيات في جامعة الجزائر، من التلاميذ الأوائل لمالك بن نبي، أسس مع نخبة من رواد مسجد الجامعة المركزية ما عرف فيما بعد بجماعة البناء الحضاري، وأصبح أميرها. سجن بعد تجمع الجامعة المركزية الذي دعا إليه عباسي مدني، سنة 1982 ووجهتله تهمة تشكيل جماعة سرية عرفت في التقرير قاضي التحقيق بقضية بوجلخة. كان من ضمن أوائل الدفعات الطالبية إلى الخارج في جزائرما بعد الاستقلال؛ حيث حصل على الدرجات العلمية الآتية:

Ph.D: in Mathematics. Rensselaer Polytechnic Institute. 1970

M.S. in Mathematics. Rensselaer Polytechnic Institute. 1966

B.S. with double major in Mathematics and Physics. Dickinson College. 1965

- ساهم مع نخبة من الطلبة المسلمين في تأسيس العمل الطالبي بالولايات المتحدة، وخاصة في تأسيس اتحاد الطلبة المسلمين لشمال أمريكا. للدكتور نظريات Differential EquationsTheorems in في الرياضيات سميت باسمه. غادر الجزائر في التسعينيات بعد تعرضه للاختطاف من طرف المنظمة الإرهابية O.J.A.L؛ حيث يتواجد الآن بالولايات المتحدة الأمريكية مدرسا لعلوم الرياضيات بمعهد Rensselaer Polytechnic Institute .

المصدر:

http://www.math.rpi.edu/ms_faculty/profile/boudjelkha_m.html.

18 - عبدالحميد بن شيكو:

حاصل على دكتوراة في الفيزياء من جامعة أوهايو الأمريكية، عاد إلى الجزائر سنة 1969. أحد التلاميذ الأوائل الذين كانوا يحضرون ندوات مالك بن نبي، منذ رجوعه إلى الجزائر وهو يمارس التعليم في الجامعة المركزية، ثم بالمدرسة العليا للأساتذة. أسس مع بوجلخة التجاني حركة البناء الحضاري وأصبح أول رئيس لها. تأثر بالشيخ بلقايد شيخ الطريقة الهبرية، وأصبح أحد المبشرين بها، وهو ما جعل نخبة حركة البناء الحضاري تزيحه عن أعلى هرم التنظيم ليتولي بدله رئاسة الحركة بوجلخة. يعتبر عبدالحميد بن شيكو من أعمدة تعريب العلوم الأساسية في الجزائر. وهو يدرس الفيزياء، والتعليمية. ويهتم بتاريخ العلوم والعلميات (الإبستمولوجيا) واللغة العلمية.



19 - الحبيب آدمي:

أصيل منطقة الأوراس (خنشلة)، التحق بجماعة الشرق وأصبح أحد أبرز إطاراتها القيادية. قاد حركة النهضة الإسلامية لعدة سنوات وأصبح على رأسها بعد الأزمة التي عاشتها نتيجة خروج الشيخ جاب الله. عرف الحبيب آدمي بنشاطه الأكاديمي؛ حيث شغل منصب رئيس المجلس العلمي بمعهد الميكانيك بجامعة باتنة، كما شغل إلى جانب ذلك منصب أستاذ وباحث بنفس الجامعة وباحث بالتنسيق مع المعهد الوطني متعدد التقنيات بغرونوبل (فرنسا). عين بعد استقالته من الأمانة العامة لحركة النهضة نتيجة فشلها الكبير في الانتخابات التشريعية في منصب سفير فوق العادة ومفوضا للجمهورية الجزائرية لدى المملكة العربية السعودية، وبذلك كان أول إسلامي يتقلد هذا المنصب في الجزائر.وكان قد شغل قبل ذلك منصب نائب بالبرلمان الجزائري.



20 - مراد زعيمي:

أحد إطارات جماعة الشرق الأوائل، ولد سنة 1952 بعنابة، والتحق بجامعة قسنطينة بقسم علم الاجتماع، وبهذه الجامعة باشر مع نخبة من الطلبة التأسيس للعمل الإسلامي الجامعي. استكمل دراساته العليا بنفس الجامعة؛حيث حصل على الماجستير ثم الدكتوراة في علم الاجتماع حول موضوع: «النظرية العلم اجتماعية رؤية إسلامية»، وشغل لفترة طويلة منصب أستاذ بقسم علم الاجتماع بنفس الجامعة. يشغل اليوم منصب أستاذ علم الاجتماع بجامعة عنابة.

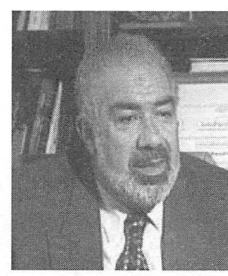
- له العديد من المؤلفات في حقل اختصاصه منها: نظرية علم الاجتماع رؤية نقدية.

21 - حسين مشومة :

أصيل منطقة الأوراس، الشاوية، ينحدر من بلدة إيشمول بأريسولاية باتنة، من مواليد 1948 التحق بجامعة قسنطينة وسجل بقسم الحقوق، وأصبح من أكثر الناشطين الإسلاميين في الجامعة وفي أحيائها الطالبية. يعد الرجل الثاني في جماعة الشرق، وقد كان من أوائل الساعين إلى تأسيسها وإرساء دعائمها التنظيمية منذ منتصف السبعينيات.

- يعده بعض إطارات الحركة الفاعل الأول قبل الشيخ جاب الله في تجميع النواة الأولى للحركة عير جهوده المكثفة داخل الجامعة وداخل أحياء نحاس نبيل وحي الفيرمة.

- انتقل في وقت ما إلى مصر لاستكمال دراساته التخصصية، وعاد إلى مدينة باتنة وهناك بقي يمارس وظيفته كإمام وداعية إلى حين وفاته في حادث مرور.



22 - محفوظ نحناح :

من مواليد جانفي «يناير» 1942 بمدينة البليدة، وبها تلقى تعليمه الأول في مدرسة الإرشاد التي أسستها الحركة الوطنية وتتلمذ على يد الأستاذ محمد محفوظي أحد الفاعلين في حزب الشعب الجزائري.

-التحق بجامعة الجزائر وحصل منها على الليسانس (الإجازة) في الآداب وعلم النفس الصناعي.شغل مدير مركز التعريب بالجامعة المركزية بالجزائر العاصمة.

- عارض نظام بومدين سنة 1976 فقبض عليه وحوكم في قضية جماعة الموحدين وحكم عليه بـ 15 سنة سجنا.

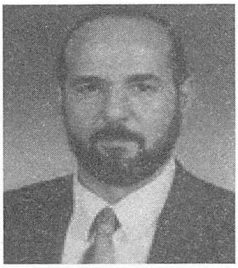
- أنشأ الشيخ نحناح حركة المجتمع الإسلامي وانتخب أول رئيس لها في ماي«مايو»1991. كما شارك في تأسيس رابطة الدعوة الإسلامية برئاسة الشيخ أحمد

سحنون.

- ترشح للانتخابات الرئاسية التي جرت بالجزائر في نوفمبر1995وتحصل على المرتبة الثانية.

- يعد من أبرز رموز الحركة الإسلامية في الجزائر، ومن المحسوبين على التنظيم الدولي لحركة الإخوان المسلمين. توفي بعد مرض عضال في جوان 2003.

المصدر: http://www.hmsalgeria.net/ar/nahnah.htm



23 - محمد بوسليماني:

من مواليد1941بحي الدردارة بولاية البليدة. حفظ القرآن الكريم وتلقى تعليمه الأول بمدرسة الإرشاد التي أسستها الحركة الوطنية.

- اشتغل بعد الاستقلال في التعليم مدرسا ومديرا.

- وفي سنة 1968التحق بكلية الآداب بالجامعة المركزية (قسم المدرسة العليا للأساتذة)، وتخرج منها بشهادة الليسانس في اللغة العربية وآدابها سنة 1972، وعين بعدها أستاذا بثانوية الفتح بولاية البليدة.

- عارض نظام بومدين سنة 1976 وقبض وحكم عليه بثلاث سنوات سجنا مع جماعة ما سمي بحركة الموحدين التي كانت تعارض الاشتراكية وتتبنى التوجه الإسلامي.

- يعد أحد مؤسسي حركة المجتمع الإسلامي (حماس) سنة 1990 وهو أول نائب لرئيسها.

- ترأس جمعية الإرشاد والإصلاح الوطنية سنة 1991.

- أحد مؤسسي رابطة الدعوة الإسلامية التي ضمت مختلف أجنحة الحركة الإسلامية في الجزائر.

- أحد أبرز رجالات الدعوة الإسلامية والعمل الخيري والإصلاحي في الجزائر.

- اختطف يوم26 نوفمبر 1993، واغتيل من طرف الجماعات المسلحة بعدما رفض الفتاء بوجوب الجهاد في الجزائر، وعثر على جثمانه يوم الجمعة 28 جانفي «يناير» 1994.

المصدر: http://www.khayma.com/candles/intro/busolimany/history.html

وأيضا: موقع المختار http://www.elmokhtar.net.

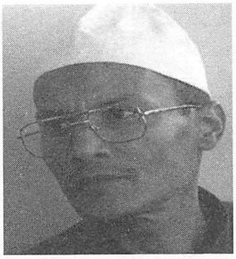


24 - مصطفى بلمهدي:

يعده البعض الرجل الثالث بعد محفوظ نحناح ومحمد بوسليماني، من مؤسسي ما عرف بجماعة البليدة. من مواليد 1943 . زاول دراسته الابتدائية بمدرسةالإرشاد. شارك في الثورة التحريرية، وبعد الاستقلال دخل الجامعة سنة1964. ثم التحق بعد بسلك التعليم وعمل كمدير مدرسة ابتدائية بين 1969 و1976. حكم عليه بالسجن في قضية الميثاق الوطني سنة1976وخرج منه سنة 1979رفقة الشهيد محمد بوسليماني. وبعد خروجه من السجن حاول أن يعود إلى التعليم فمنع من ذلك فلجأ إلى ممارسة التجارة. شغل عضوية مكتب وطني في عهدالسرية وعضو هيئة المؤسسين لحركة المجتمع الإسلامي حماس في عهد الانفتاح، وعين بين 1998 و2001 بمجلس الأمة ضمن الثلث الرئاسي. انفصل بعد المؤتمر الأخير لحركة مجتمع السلم وأسس مع عبدالمجيد مناصرة حركة الدعوة والتغيير وأصبح أحد أبرز قيادييها.

المصدر:

http://www.elmokhtar.net/modules.php?name=News&file=print&sid=831



25- علي بلحاج:

ولد بتونس في 16 ديسمبر 1956.ابن شهيد، زاول دراسته الابتدائية والثانوية بالعاصمة، ثم أصبح أستاذا للغة العربية في التعليم المتوسط. يتوفر علي بلحاج على ثقافة دينية وفقهية واسعة تكونت لديه بفضل عصاميته، كما أن تدربه على الخطابة في بعض مساجد العاصمة كون لديه قدرة خارقة على الخطابة مما أكسبه شعبية كبيرة بين الإسلاميين في الثمانينيات والتسعينيات. ينتمي علي بلحاج فكريا إلى المدرسة السلفية الوهابية، ويظهر تأثره بها كبيرا. تعرض للسجن عدة مرات في فترة حكم الشاذلي بن جديد في الثمانينات، ثم في التسعينيات بعد أحداث إضراب جوان «يونيو» 1990. شغل منصب نائب رئيس الجبهة الإسلامية للإنقاذ، وكان أحد أهم الداعين لتأسيسها.

ملحق الوثائق والمرفقات والصور

ملحق رقم (01):

نص البيان الذي أصدره الشيخ البشير الإبراهيمي في 16 أبريل 1964

"باسم الله الرحمنن الرحيم، كتب الله لي أن أعيش حتى استقلال الجزائر ويومئذ كنت أستطيع أن أواجه المنيّة مرتاح الضمير؛ إذ تراءى لي أني سلمت مشعل الجهاد في سبيل الدفاع عن الإسلام الحق والنهوض باللغة- ذلك الجهاد الذي كنت أعيش من أجله- إلى الذين أخذوا زمام الحكم في الوطن ولذلك قررت أن ألتزم الصمت. غير أني أشعر أمام خطورة الساعة وفي هذا اليوم الذي يصادف الذكرى الرابعة والعشرين لوفاة الشيخ عبد الحميد بن باديس -رحمه الله- أنّه يجب عليّ أن أقطع الصمت. إن وطننا يتدحرج نحو حرب أهلية طاحنة، ويتخبط في أزمة روحية لا نظير لها، ويواجه مشاكل اقتصادية عسيرة الحل، ولكنّ المسئولين فيما يبدو لا يدركون أن شعبنا يطمح قبل كل شيء إلى الوحدة والسلام والرفاهية، وأن الأسس النظرية التي يقيمون عليها أعمالهم يجب أن تبعث من صميم جذورنا العربية والإسلامية لا من مذاهب أجنبيّة. لقد آن للمسئولين أن يضربوا المثل في النزاهة وألاّ يقيموا وزنا إلا للتضحية والكفاءة وأن تكون المصلحة العامة هي أساس الاعتبار عندهم، وقد آن أن يرجع إلى كلمة الأخوة التي ابتذلت -معناها الحق- وأن نعود إلى الشورى التي حرص عليها النبيّ صلىّ الله عليه وسلم، وقد آن أن يحتشد أبناء الجزائر كي يشيّدوا جميعا مدينة تسودها العدالة والحرية، مدينة تقوم على تقوى من الله ورضوان".

الجزائر في 16 أبريل 1964

توقيع محمّد البشير الابراهيمي

المصدر: محمد البشير الإبراهيمي، في قلب المعركة 1954-1964، تصدير: أبو القاسم سعد الله، ط1 (الجزائر: دار الأمة، 1997)، ص 246.

ملحق رقم(02):

نص البرقية التي أرسلتها جمعية القيم إلى الرئيس المصري جمال عبد الناصر تطالبه فيها بالإفراج عن "سيد قطب" و المسجونين معه من قادة الإخوان المسلمين

إلى فخامة السيد جمال عبد الناصر

رئيس الجمهورية المصرية

تحية واحتراما:

يسرنا نحن جمعية القيم الإسلامية الجزائرية.. أن نتقدم بالتوسل إلى حضرتكم أن تتفضلوا بالعفو عن السيد قطب ورفاقه المحكوم عليهم من قبل المحكمة العسكرية التابعة لنفوذكم بصفتكم رئيس محكمة الثورة والرئيس الأعلى لكافة المصالحة العسكرية بمصر أختنا الشقيقة الكبرى، فتحولوا الحكم عليهم بالإعدام إلى الحكم بالسجن.

ونحن إذ نتوجه إلى فخامتكم بهذا الرجاء، لا نعتبر أنفسنا أكثر من جمعية إسلامية ثقافية دينية، لا خوض لها في الشؤون السياسية لا المصرية ولا الجزائرية نفسها. وإنما هي التفاتة من أجل علماء مسلمين إخوان لنا في الدين كبقية رعايا دولتكم الكبيرة التي نعتبرها جميعا أختنا الكبرى وزعيمة العالم العربي.

والله تعالى نسأل أن يسدد خطاكم ويسبغ عليكم أجر من أحسن عملا. وجزاكم عنا خير الجزاء.

الهاشمي التيجاني

ساحة الشهداء (في سبتمبر 1966، جمادى الأولى 1386)

المصدر: فوزي أوصديق، مرجع سابق.

ملحق رقم (03):

نص البيان الذي أصدرته جماعة الموحدين في 1976

"إلى أين يا بومدين"

بعد أن فرض بومدين الحكم الفردي طوال إحدى عشرة سنة، بعد أن تضعضع الاقتصاد الوطني طوال هذه الفترة من الاستبداد في الرأي، بعد أن وصلت الحالة الاجتماعية إلى الصفر بسبب عشوائية التفكير وفوضى التطبيق وانعدام الرؤية الواضحة طيلة حكم بومدين. وبعد أن اختلت موازين القيم الوطنية طوال الحكم الفاشستي. وبعد أن سلب خيرات الشعب لفائدة بعض حاشيته من السياسيين والعسكريين. وبعد أن وجد الشيوعيون فرصة سانحة للعمل من أجل تحقيق الشيوعية طيلة حكم بومدين. وبعد أن بدأت تدب فتنة الصراع الطبقي في نفوس الناس. وبعد أن اختيرت عصابة شيوعية للقيام بمهمة مستشارين لدى الرئاسة. وبعد أن استعبد الشعب من جديد وسخرت طبقة الفلاحين والعمال للخروج إلى المهرجانات والملتقيات الوطنية والجهوية للتصفيق والهتاف بشعارات جوفاء تحت التهديد بالطرد من العمل. وبعد محاولة سلب كرامة الفلاحين وطمس شخصيتهم الإسلامية بواسطة التطوع المختلط وغيره. وبعد أن قضى على آمال الناس حيث أصبحوا يعيشون في قلق نفسي وأزمات معيشية وأثقل كاهلهم بالضرائب المتنوعة وأخذ أموالهم بوسائل شتى للقضاء على الملكية الفردية التي أقرها الإسلام. وبعد أن حاول تعويد الشباب الميوعة والانحلال وفساد الضمير وعدم القدرة على التفكير الجاد. وبعد تحريش النساء ضد الرجال في مؤتمرهن وتحريشهن ضد الإسلام. وبعد أن اختار الفرص المناسبة لإثارة الهزء والسخرية من الآيات القرآنية في كل المناسبات الوطنية والعالمية. وبعد أن نفى وقتل الداعية المسلم الشيخ مصباح وكأنه لا يستحق العيش الحر. وبعد أن أبعد الوطنيين والعلماء عن الحكم ومنعهم عن إبداء الرأي في القضايا الجوهرية والاختيارات الأساسية لهذا الشعب. وبعد أن اغتال معظم القادة الذين كانوا معه يوم الانقلاب، وهو يعمل على تصفية الباقي. وبعد أن أعدم حرية التفكير والتعبير على كل المستويات الشعبية حتى وصل الأمر إلى

المساجد؛ حيث منع الكلام إلا فيما يحبه ويرتضيه بواسطة خطب مكتوبة ومفروضة قاتلة للروح. وبعد أن وجه أصابع الاتهام إلى من كانوا سببا في وصوله إلى سدة الحكم وطعنهم بأنهم بورجوازيون ورجعيون. وبعد أن سخر بعض أقلام مرتزقة وأصوات إذاعية ووجوه تلفزيونية وعلماء سوء لتلطيخ سمعة من لا يحبهم. وبعد أن دعا ليلة المولد النبوي الشريف رفيه الشيوعي "كاسترو" وليلة عيد الأضحى رفيقه "جياب" اللذين جاءا ليزوداه ويغذياه لمواصلة المسيرة الحمراء. وبعد أن كون جهاز مخابرات لإرهاب الناس وادخال الخوف والفزع في نفوسهم من نظامه الذي أشرف على الهلاك. وبعد أن شوه الإسلام بهواه، وميع التعريب في محتواه، ولطخ سمعة الجزائر بسبب السياسية العدوانية على الأشقاء وجعل قضية الصحراء جسرا لطموحاته التي تذكرنا بمهزلة حرب اليمن. وبعد أن فرض على الوزراء القيام ببعض الزيارات داخل البلاد وخارجها لصرف النظر عن نواياه التي يبيتها لهم. وبعد أن قضى على التعليم فضلا عن التربية؛ إذ أصبح التعليم عنده يحمل طابعا من الكم وليس الكيف. وبعد الفشل الذريع في سياسة التصنيع والميدان المالي والبترولي. وبعد أن ثبت بأنه يكنز أموالا ضخمة في الخارج بالإضافة إلى أسهمه بنسب عالية في بعض الشركات الرأسمالية. وبعد أن أصبحت الاشتراكية ستارا للغصب والنهب وأكل أموال الناس بالباطل. وبعد أن أصبحت السياسة تهريجا وديماغوجية وتخديرا للمشاعر والآمال. وبعد أن دخل الإسلام -في نظره- التاريخ، وكأنه لا يمكن أن يعود لوجود التيار الاشتراكي. وبعد أن ظن أن الذين يحيطون به كأنهم عبيده وخدامه بطريقة عصرية. وبعد كل ما قام به من تضليل وتشويه للحقائق برهنت عناصر من شعبنا المسلم في كل الولايات والبلديات على أنها في غاية الوعي بمخططاته الرهيبة ضد الإسلام كما أنها في قمة الرفض (اقض ما أنت قاض). بعد هذه القائمة السوداء كلها: نحن على موعد مع محكمة عليا نحن المجاهدون والعلماء لمحاكمته على فضائحه وجرائمه أمام الناس ومن غير مماطلة على حسب التعاليم الإسلامية ونقول: لا لاشتراكية بومدين ولا لغيرها. لا للشيوعية المتسترة وراء القمصان الخضراء. لا لدكتاتورية البروليتارية. لا للصراع الطبقي والإلحاد. لا للعفونة السياسية والتشريعية والقضائية والتنفيذية. لا للميثاق الذي كتبته عناصر معروفة بخيانتها وولائها للشيوعية. لا للميثاق الذي جيء به لتثبيت نظام غير شرعي. نعم للإسلام عقيدة-شريعة-

منهج حياة. نعم للإسلام دستورا-نظاما-واقتصادا. نعم للإسلام حقوقا-وواجبات-محاسبة. نعم للإسلام شورى-عدالة-وحدة-أخوة.

إمضاء "الموحدون"

المصدر: فوزي أوصديق، مرجع سابق، ص ص 112-115.

ملحق رقم(04): "بيان النصيحة"

نص بيان تجمع الجامعة المركزية في 12 نوفمبر 1982

عن أبي رقية تميم بن أوس الداري رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال"الدين النصيحة، قلنا لمن؟ قال: لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم" رواه مسلم.

"في ضوء الأحداث الأخيرة التي تعرض لها شبابنا المؤمن من إرهاب واختطاف وسجن وتعذيب وتعرضت لها بيوت الله في الأحياء الجامعية ابن عكنون وتيزي وزو وغيرهما والتي لم تكن الأولى ولا الأخيرة من نوعها. وكذلك المساجد في كثير من المؤسسات التربوية كالثانويات والتكميليات أو المؤسسات العمالية في بعض المصانع والإدارات. هذه الأحداث لا شك أنها كانت بتدبير من الشيوعية العالمية والماسونية واليهودية والإمبريالية الأمريكية بمساعدة دعاة الشيوعية والعنصرية والبعثية... الغرض منها توريط الدولة عن طريق استخدام أجهزتها في تنفيذ خطتهم ذات الصلة المباشرة بالمذابح الرهيبة التي تعرض لها المسلمون في لبنان وفلسطين وغيرها من العالم الإسلامي. إن تسخير الدولة في خدمة المستعمر لضرب ديننا الحنيف وتهديد وحدة وطننا والمس بكرامة أمتنا لاعتداء صريح على سيادتنا وشخصيتنا. لأن هدم المنشآت العمرانية لأهون من قتل الضمائر وهدم الشخصية والقضاء على حرب الاعتقاد وتثبيط عزيمة الأمة وإرادتها الخيرة التي تعتبر العامل الرئيسي لبناء حضارتنا وحمل رسالة الإسلام هداية ربانية في عالم طغت عليه النزعات المادية. إن الجزائر المسلمة إذا كانت قد حظيت بنسمات طيبة في ربوع البلاد في الحقبة الأخيرة جعل الأمة تتطلع إلى تصحيح أخطاء ما كانت الجزائر لتقع فيها لو سلكت سبيل الرشاد على ضوء الكتاب والسنة. فإن هذه الأحداث لتندرج في مخطط أخطر غزو ثقافي تعرضت له بلادنا. وتداركا لوقوع بلادنا بلاد المليون والنصف مليون شهيد فيما آلت إليه النظم الأخرى لا بد من التصدي لهذه المؤامرة بتطهير أجهزة الدولة من العناصر العميلة وإزالة الفساد من البلاد قبل فوات الأوان. نظرا لخطورة الموقف فإن التعاون المشترك بين العناصر الطيبة في الأمة أصبح أمرا لا بد منه وأي تهرب من المسؤولية من

أي طرف يعد خيانة كبرى للإسلام وللوطن. وجو هذا التعاون لا يتوفر في اعتقادنا إلا في ظل العودة الصادقة إلى الإسلام لنلح على الإسراع بالبت في القضايا التالية:

1- وجود عناصر في مختلف أجهزة الدولة معادية لديننا، متورطة في خدمة عدونا الأساسي، وعملية تنفيذ مخططاته الماكرة الأمر الذي ساعد على إشاعة الفاحشة وضياع المهام والمسؤوليات على الدولة وغيرها.

2- تعيين النساء والمشبوهين في سلك القضاء والشرطة وغياب حرية القضاء وعدم المساواة في الأحكام لهو هدم للعدالة التي لا أمن ولا استقرار بدونها.

3- تعطيل حكم الله الذي كان نتيجة حتمية للغزو الاستعماري واحتلاله للبلاد الذي لم يعد له مبرر اليوم بعد عشرين سنة من الاستقلال. فلا بد من إقامة العدل بين الناس بتطبيق شرع الله. قال عز وجل"لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط".

4- حرمان المواطن من حريته وتجريده من حقه في الأمن على نفسه ودينه وماله وعرضه وحرية التعبير عنها لهو اعتداء على أهم حقوقه ومبررات التزامه بواجباته الشرعية والأخلاقية.

5- عدم توجيه تنميتنا الاقتصادية وجهة إسلامية رشيدة بإزالة كل المعاملات غير الشرعية، وتيسير السبل الشرعية لاكتساب الرزق من زراعة وتجارة وصناعة وتسوية الناس في فرص الاستفادة من خيرات البلاد بدون تمييز.

6- تفكيك الأسرة والعمل على انحلالها وإرهاقها بالمعيشة الضنكة كانت سياسة بداتها فرنسا وبقيت تمارس حتى اليوم بالإضافة إلى محاولة وضعها على غير الشريعة الإسلامية تحت شعار نظام الأسرة.

7- الاختلاط المفروض في المؤسسات التربوية والإدارية والعمالية انعكست نتائجه السيئة على المردود التربوي والثقافي والاقتصادي والاجتماعي حتى صار يعطي مؤشرا خطيرا على سرعة الانحدار الخلقي والحضاري.

8- الرشوة والفساد الممارسين في المؤسسات التربوية من المدرسة إلى الجامعة والإدارة وغيرها مرض بيروقراطي لا أخلاقي خطير لا يسلم مجتمع إلا إذا تخلص منه.

9- تشويه مفهوم الثقافة وحصره في الهرجانات الماجنة اللاأخلاقية عرقل النظام التربوي وحال دون توصله إلى إبراز المواهب والنبوغ والكفاءات التي تفتقر إليها البلاد للتخلص من الوضعية الثقافية المفروضة علينا.

10- إبعاد التربية الإسلامية وتفريغ الثقافة من المضمون الإسلامي زاد في تعميق الهوة واستمراريتها.

11- الحملة الإعلامية المسعورة للإعلام الأجنبي والوطني لاستعداء الدولة على الدعوة والصحوة التي تهدد

مصالح الدوائر الاستعمارية في بلادنا.

12- إطلاق سراح الذين اعتقلوا دفاعا عن أنفسهم ودينهم وكرامتهم.

13- فتح كل المساجد التي أغلقت في الأحياء الجامعية والثانويات والتكميليات والمؤسسات العمالية.

14- عقاب كل من يتعدى على كرامة أمتنا وعقيدتها وشريعتها وأخلاقها وفق الحدود الشرعية الإسلامية.

هذه الأمور هزت مشاعر أمتنا وحركت ضميرها وما وقفتها هذا اليوم إلا دليل على أنها ما تزال تستحق كل إكبار وتقدير واحترام، وهذه المواقف التي عرفها شعبنا كافية للتعبير عن نضجه الإسلامي ووعيه السياسي وهذه الخصال جديرة بأن تجعله في مستوى مسؤوليته أمام الله والدار والوطن. قال تعالى: بسم الله الرحمن الرحيم "والعصر إن الإنسان لفي خسر إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر". صدق الله العظيم.

الإمضاء:

أحمد سحنون

عبد اللطيف سلطاني

عباسي مدني

المصدر: احميدة عياشي، الإسلاميون الجزائريون بين السلطة والرصاص، ص ص 187-189.

ملحق رقم (06):

الموضوعات التفصيلية لمجلة التهذيب الإسلامي

المحور	الموضوعات التفصيلية	عدد المقالات
المسائل العقائدية والأخلاقية	شرح القرآن+شرح الحديث	من مائدة القرآن توجيهات قرآنية في التربية والسلوك
	قضايا الإيمان والتوحيد	قصة الإيمان بين العلم والفلسفة والقرآن+ قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن (مكررة)
	في الدعوة إلى الإسلام والتعريف به وبأركانه والدفاع عنه	+معنى الإسلام+ محاضرة حول الإسلام رد على غارودي في محاولة توفيقه بين الماركسية والإسلام+ الإسلام دين تام+ الإسلام رسالة جهاد وتحرير
	شخصيات إسلامية	+ الشيخ الإبراهيمي في ذمة الله
المسائل الفكرية والثقافية	مسائل فكرية عامة (التقدم والتخلف، الدين والعلم، الإسلام وأزمة الحضارة).	+ إسهام المسلمين في الحضارة + +دور المسلمين في المدنية الغربية +دور المسلمين في بناء المدنية الغربية + مساهمة في تاريخ الطب العربي +مستغل الأهالي والثقافة._لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم.
	مسائل ثقافية وتربوية	+ شمول المسؤولية (شرح للمفهوم)
	دراسات ومحاولات أدبية (قصصية وقصائد)	القرآن والشعر + ذكرى الثورة (قصيدة)+ عيد أول نوفمبر
	أحوال المسلمين والأقليات الإسلامية + قضايا وأساليب الدعوة	ذكرى ابن باديس + فلسطين + عندما يسكت العلماء + الصراع الفكري في العالم الإسلامي
المسائل الاجتماعية والاقتصادية	قضايا المرأة	ما لا تعرفه النساء عن أنوثتهن
	دراسات اجتماعية+ نقد الواقع الاجتماعي	+ الوظيفة الاجتماعية والوظيفة الآلية+ قيمة اللغة في المجتمع (المسألة اللغوية) + مقومات شخصيتنا
	الإسلام والمسألة الاقتصادية (أسس الاقتصاد في الإسلام، قضايا التنمية ، الاختيارات الاقتصادية	اشتراكية الإسلام + الاقتصاد الإسلامي + هل يريد العرب اشتراكية عربية إسلامية + السياسة الاقتصادية الإسلامية+

ملحق رقم (07):

الموضوعات التفصيلية لمجلة «Humanisme Musulman»

المحور	الموضوعات التفصيلية	عدد المقالات
المسائل العقائدية والأخلاقية	شرح القران+شرح الحديث	
	في الدعوة إلى الإسلام والتعريف به وبأركانه والدفاع عنه	Humanisme Musulman(3) (rapports de l›homme et de dieu) + Le pèlerinage + l'existence de dieu+ La lacheté
		Conférences + Ramadhan+ L'Islam religion de progrès+ Rayon de lumière exclusivement islamique
	شخصيات إسلامية	Cheikh Mohamed Abdou
المسائل الفكرية والثقافية	مسائل فكرية عامة (قضايا التقدم والتخلف، الدين والعلم، الإسلام وأزمة الحضارة).	+L'apport des Musulmans à la civilisation (2) +L'apport des Musulmans à la civilisation (3)+ L'apport des Musulmans à la civilisation (5) +La science et l'Islam + les indigenistes et la culture +Le Christianisme, l'Islam et leurs adeptes+ La tendance générale de la Renaissance moderne du monde musulman + les indigenistes et la culture+ Une nouvelle querelle des anciens et des modernes+
	مسائل ثقافية وتربوية	
	دراسات ومحاولات ادبية (قصصية وشعرية)	
	أحوال المسلمين والأقليات الإسلامية+ قضايا وأساليب الدعوة	Le Destin de la Palestine + Le Kashmir musulman et ses souffrances + l'Algerie musulmane+ Minorités musulmanes en U.R.S.S
المسائل الاجتماعية والاقتصادية	قضايا المرأة والأسرة	La valeur de la femme dans l›Islam
	دراسات اجتماعية + نقد الواقع الاجتماعي	Les complexés de l›Occident +De l'arabisation+ Les composants de notre pérsonnalités+ Sociologie de l'indépendance+ le statut des non-Musulmans dans l'Islam+ La solidarité sociale dans l'Islam+ Ramadan Xxe siècle
	الإسلام والمسألة الاقتصادية (أسس الاقتصاد في الإسلام، قضايا التنمية ، الاختيارات الاقتصادية)	+La politique economique islamique + L'ordre économique dans l'Islam+

المسائل السياسية	التنظير السياسي، نقد الممارسة السياسية	Idéologie et régime politique+ Programme d›action+ Pour une politique islamique dynamique+ l'Islam et la formation du caractère+ La politique intérieur islamique+ quelques discours, traités et lettres du prophète aux grands de son époque

فهرس
المصادر والمراجع

الكتب:

- القرآن الكريم برواية ورش عن نافع.

1-الإبراهيمي؛محمد البشير.في قلب المعركة. تصدير: أبو القاسم سعدالله. ط1. الجزائر: دار الأمة، 1997.

2-أحمد؛ نازلي معوض.التعريب والقومية العربية في المغرب العربي. ط1. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1986.

3- الأزرق؛ مغنية.نشوء الطبقات في الجزائر: دراسة في الاستعمار والتغيير الاجتماعي-السياسي. ترجمة: سمير كرم. ط1. بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1980.

4-اشتيه؛ محمد. الفكر السياسي للحركات الإسلامية، تجربة مصر وفلسطين. ط1. فلسطين: المركز الفلسطيني للدراسات الإقليمية، 1999.

5- الأشرف؛ مصطفى.الجزائر الأمة والمجتمع. ترجمة حنفي بن عيسى. الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1983.

6- أركون؛ محمد. من فيصل التفرقة إلى فيصل المقال..أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟. ترجمة وتعليق: هاشم صالح، ط 3. بيروت: دار الساقي، 2006.

7- أركون؛ محمد.الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي. ترجمة وتعليق هاشم صالح. ط3. بيروت: دار الساقي، 2007.

8- الأفندي؛ عبدالوهاب «وآخرون». الحركات الإسلامية وأثرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي. ط1. أبوظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية.

09-أمزيان؛ محمد محمد، منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، ط1. الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1991.

10- أسبوزيتو؛ جون. التهديد الإسلامي خرافة أم حقيقة. ترجمة: قاسم عبده. القاهرة: دار الشروق، 2001.

11- بن أشنهو؛ عبداللطيف. التجربة الجزائرية في التنمية والتخطيط 1962-1980. الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 1982.

12-أوصديق؛فوزي. محطات في تارخ الحركة الإسلامية بالجزائر 1962-1988. ط1. الجزائر: دار الانتفاضة للنشر والتوزيع، 1992.

13- باروت؛ محمد جمال. يثرب الجديدة، الحركات الإسلامية الراهنة. ط1. بيروت: رياض الرئيس للكتب والنشر، 1994.

14- بغداد؛ محمد. من الفتنة إلى المصالحة. أزمة الحركة الإسلامية في الجزائر. الجزائر: دار الحكمة، دت.

15- بن نبي؛ مالك.في مهب المعركة، إرهاصات الثورة. ط3. دمشق: دار الفكر، 1981.

16- بن نبي؛ مالك.مذكرات شاهد للقرن. إشراف ندوة مالك بن نبي. ط2. دمشق: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع،1984.

17- بن نبي؛ مالك.شروط النهضة. ترجمة: عمر كامل مسقاوي وعبدالصبور شاهين. ط4. دمشق: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1978.

18- بن نبي؛ مالك.وجهة العالم الإسلامي. ترجمة عبدالصبور شاهين، ط5. دمشق: دار الفكر للطباعة والنشر، 1986.

19- بن نبي؛ مالك.الصراع الفكري في البلاد المستعمرة. إشراف ندوة مالك بن نبي. ط3. الجزائر: دار الفكر، 1988.

20- بن نبي؛ مالك.مشكلة الثقافة. ترجمة: عبدالصبور شاهين. إعادة. دمشق: درا الفكر، 2000.

21- بلقزيز؛ عبدالإله.في البدء كانت الثقافة، نحو وعي عربي متجدد بالمسألة الثقافية. المغرب: إفريقيا الشرق، 1998.

22- برغوث؛ الطيب. محورية البعد الثقافي في استراتيجية التجديد الحضاري عند مالك بن نبي. ط1. دمشق: مركز الراية للتنمية الفكرية،2006.

23- برغوث؛ الطيب. موقع المسألة الثقافية من استراتيجية التجديد الحضاري عند مالك بن نبي. ط1. الجزائر: دار الينابيع للنشر والإعلام، 1993.

24-بوجنون؛ مسعود. الحركة الإسلامية الجزائرية، سنوات المجد والشؤم.ترجمة: عزيزي عبدالسلام. ط1. الجزائر:دار مدني، 2002.

25- بورغا؛ فرانسوا. الإسلام السياسي صوت الجنوب. قراءة جديدة للحركة الإسلامية في شمال إفريقيا. ترجمة: لورين فوزي زكري. مراجعة وتقديم: نصر حامد أبوزيد. ط2. القاهرة: دار العالم الثالث، 2001.

26-بوعزيز؛ يحيى، سياسة التسلط الاستعماري والحركة الوطنية الجزائرية 1830-1954، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 1983.

27-بيرك؛إيدموند،لابيدوس؛ إيرا. الإسلام والسياسة والحركات الاجتماعية. ترجمة: محروس سليمان. القاهرة: مكتبة مدبولي، 2000.

28-توبة: غازي. الفكر الإسلامي المعاصر دراسة وتقويم. ط3. بيروت: دار القلم، 1977.

29-الجابري؛ محمد عابد.المسألة الثقافية في الوطن العربي. ط2. بيروت: مركز

دراسات الوحدة العربية،1999.

30- جب؛ هـ.علم التاريخ. ترجمة: إبراهيم خورشيد وعبدالحميد يونس وحسن عثمان. ط1. بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1981.

31- جرادي؛ عيسى. الحركة الإسلامية في الجزائر من الدعوة إلى الدولة قراءة في العمل السياسي والحزبي الإسلامي من 1989 إلى 2005. ط1. الجزائر: دار قرطبة للنشر والتوزيع، 2005.

32-جغلول؛ عبدالقادر.تاريخ الجزائر الحديث دراسة سوسيولوجية. ترجمة: فيصل عباس. مراجعة خليل أحمد خليل. السلسلة التاريخية. ط3. الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 1983.

33-حنفي؛حسن. الدين والثورة في مصر 1952-1981 الأصولية الإسلامية. القاهرة: مكتبة مدبولي. دت.

34- حنفي؛حسن. الدين والثورة في مصر 1952-1981، الحركات الدينية المعاصرة. القاهرة: مكتبة مدبولي. دت.

35- حربي؛ محمد. جبهة التحرير الأسطورة والواقع. ترجمة: كامل قيصر داغر. بيروت: دار الكلمة، 1983.

36-حماد؛ مجدي «وآخرون». الحركات الإسلامية والديمقراطية دراسات في الفكر والممارسة. ط2. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001؛ سلسلة كتب المستقبل العربي (14).

37-حمدي؛ أحمد.جذور الخطاب الإيديولوجي الجزائري. سلسلة معالم. إشراف مصطفى ماضي. الجزائر: دار القصبة للنشر، 2001.

38- خليفة؛ عبدالرحمن وفضل الله؛ محمد إسماعيل. المدخل في الأيديولوجيا والحضارة. مصر: مكتبة بستان المعرفة، 2006.

39- خليل؛ عزة (تحرير). الحركات الاجتماعية في العالم العربي. ط1. القاهرة: مكتبة مدبولي، 2006.

40- دبلة؛عبد العالي.الدولة الجزائرية الحديثة، الاقتصاد والمجتمع والسياسة. ط1. القاهرة: دار الفجر للنشر والتوزيع، 2004.

41-دكمجيان؛ ريتشارد هرير. الأصولية في العالم العربي. ترجمة: عبدالوارث سعيد. ط3. دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، 1992.

42-دراج؛ فيصل وباروت؛ جمال. الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية. ج1/2. ط2. دمشق: المركز العربي للدراسات الاستراتيجية، 2000.

43-دردور؛ عبد الباسط. العنف السياسي وأزمة التحول الديمقراطي. ط1. القاهرة: دار الأمين للنشر والتوزيع، 1996.

44- الربيعو؛تركي علي.الحركات الإسلامية في منظور الخطاب العربي المعاصر. ط1. الدار البيضاء-المغرب: المركز الثقافي العربي، 2006.

45-روا؛ أوليفييه. تجربة الإسلام السياسي. ترجمة: نصير مروة. ط1. بيروت: دار الساقي، 1996.

46- روا؛ أوليفييه. عولمة الإسلام. ترجمة: لارا معلوف. ط1. بيروت: دار الساقي، 2003.

47-رمضان؛ عبدالعظيم. جماعات التكفير في مصر الأصول التاريخية والفكرية. مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1995.

48-رمضاني؛ عبدالمالك. مدارك النظر في السياسة بين التطبيقات الشرعية والانفعالات الحماسية. ط6. الإمارات العربية المتحدة: مكتبة الفرقان، 2002.

49- رواجعية؛ أحمد. الإخوان والجامع، استطلاع للحركة الإسلامية في الجزائر. ترجمة: خليل أحمد خليل. ط1. بيروت: دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع،

.1993

50-الرياشي؛ سليمان «وآخرون».الأزمة الجزائرية الخلفيات السياسية والاجتماعية والثقافية. ط2. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1999.سلسلة كتب المستقبل العربي (11).

51-الزبيري؛ محمد العربي، تاريخ الجزائر المعاصر 1954-1962،دراسة. الجزء الثاني، دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب، 1999.

52-زريق؛ قسطنطين. نحن والتاريخ. ط4. بيروت: دار العلم للملايين، 1979.

53-الطحان؛ مصطفى محمد. تحديات سياسية تواجه الحركة الإسلامية. ط2. القاهرة: دار التوزيع والنشر، 1997.

54- طعيمة؛ رشدي. تحليل المحتوى في العلوم الإنسانية: مفهومه. أسسه. استخداماته. القاهرة: دار الفكر العربي، 2004

55-سعدالله؛ أبو القاسم.تاريخ الجزائر الثقافي. ط1. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1998. (ج1-8).

56- سعدالله؛ أبو القاسم. أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر.ج 4.ط1.بيروت: دار الغرب الإسلامي،1996.

57- سعدالله؛ أبو القاسم.الحركة الوطنية الجزائرية. ط 4، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1992.(ج1-4).

58- سعدالله؛ أبو القاسم.أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر. القسم الأول. ط2. الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1981.

59- سعيد؛ جودت.حتى يغيروا ما بأنفسهم. ط1. الجزائر: المطبعة العربية، 1990.

60-سعيدوني؛ ناصر الدين، الجزائر منطلقات وآفاق. مقاربات للواقع الجزائري من خلال قضايا ومفاهيم تاريخية. ط1. يروت: دار الغرب الإسلامي، 2000.

61- سعيدوني؛ ناصر الدين.دراسات وأبحاث في تاريخ الجزائر. العهد العثماني. الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1984.

62- سعيدوني؛ ناصر الدين والبوعبدلي؛ المهدي.الجزائر في التاريخ. العهد العثماني. الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب،1984.

63- سلامة؛ عبدالرحمن.التعريب في الجزائر من خلال الوثائق الرسمية. الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1981.

64- سلطاني؛ عبداللطيف. المزدكية هي أصل الاشتراكية. ط1. الدار البيضاء: دار الكتاب، 1974.

65- سلطاني؛ عبداللطيف. سهام الإسلام. الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1980.

66- السويدي؛ محمد، مقدمة في دراسة المجتمع الجزائري، تحليل سوسيولوجي لأهم مظاهر التغيير في المجتمع الجزائري المعاصر. الجزائر:ديوان المطبوعات الجامعية، 198.

67-السيد؛طارق عبدالجليل. الحركات الإسلامية في تركيا المعاصرة. دراسة في الفكر والممارسة.ط1. القاهرة: جواد الشرق للنشر والتوزيع،2001.

68- الشاوي؛ توفيق. مذكرات نصف قرن من العمل الإسلامي 1945-1995. ط 1. القاهرة: دار الشروق، 1998.

69- الشاوي؛ توفيق «وآخرون». الحركة الإسلامية رؤية مستقبلية. القاهرة: مكتبة مدبولي، 1989.

70-شفيق؛ منير. الفكر الإسلامي المعاصر والتحديات. ثورات. حركات. كتابات. تونس: دار البراق للنشر، 1986.

71- الشنقيطي؛ محمد بن المختار.الحركة الإسلامية في السودان، مدخل إلى فكرها الاستراتيجي والتنظيمي، ط1. لندن: دار الحكمة، 2002.

72-الشيباني؛ رضوان أحمد شمسان. الحركات الأصولية الإسلامية في العالم العربي. ط1. القاهرة: مكتبة مدبولي، 2006.

73- صيداوي؛ رياض.صراعات النخب العسكرية والسياسية في الجزائر: الحزب. الجيش. الدولة، ط1. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2000.

74-عباس؛ محمد، الاندماجيون الجدد. الكتاب الثالث. الجزائر: مطبعة دحلب، 1993.

75-عباس؛فرحات، ليل الاستعمار. ترجمة: أبو بكر رحال. الجزائر: منشورات ANEP، 2005. سلسلة التراث (الفكر السياسي الجزائري 1830-1962)؛ 07.

76-بن عروس؛ زهرة «وآخرون». الإسلاموية السياسية المأساة الجزائرية. ترجمة: غازي البيطار. بيروت: دار الفارابي، 2002.

77- العروي؛ عبدالله. مفهوم الأيديولوجيا. ط 7. بيروت والدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2003.

78- العساف؛ صالح بن حمد.المدخل إلى البحث في العلوم السلوكية. ط 1. الرياض: مكتبة العبيكان، 1995.

79-علي؛حيدر إبراهيم. التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية. ط2. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1999.

80- علاني؛ اعليّه.الحركات الإسلامية بالوطن العربي: تونس نموذجا1970-2007. ط1. الرباط: دفاتر وجهة نظر،2008.

81- عمارة؛ محمد.الخطاب الديني بين التجديد الإسلامي والتبديد الأمريكاني. ط2. القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2007.

82- عياشي؛ احميدة. الإسلاميون الجزائريون بين السلطة والرصاص. الجزائر: دار الحكمة، 1992.

83- أبو العينين؛ خالد عمر.حماس حركة المقاومة الإسلامية. جذورها-نشأتها-فكرها السياسي. ط1. القاهرة: مركز الحضارة العربية، 2000.

84- غارودي؛ روجي.حوار الحضارات. ترجمة: عادل العوا. ط2. بيروت: منشورات عويدات، 1982.

85- غليون؛ برهان.نقد السياسة، الدولة والدين. ط1. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر ودار الفارابي للنشر والتوزيع، 1991.

86-الغنوشي؛ راشد. الحركة الإسلامية ومسألة التغيير.ط1. الجزائر: دار قرطبة للنشر والتوزيع، 2003. (سلسلة مقاربات في الفكر السياسي المعاصر؛1).

87-فضلاء؛محمد الطاهر، دعائم النهضة الوطنية الجزائرية. التعليم الديني. الإصلاح الديني. جمعية العلماء. ط1. قسنطينة: دار البعث للطباعة والنشر، 1984.

88- فرانسوا كليمنصو«وآخرون».الجماعات الإسلامية المسلحة. ترجمة عبد الرحيم حُزَل. بيروت: أفريقيا الشرق، 2003.

89-فوللر غراهاموليسر؛ إيان.أو.. الإسلام والغرب بين التعاون والمواجهة. ترجمة: شوقي جلال. ط1. القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، 1997.

90-القرضاوي؛ يوسف. أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة. الجزائر: مكتبة رحاب، 1990.

91- قيرة؛إسماعيل «وآخرون»، مستقبل الديمقراطية في الجزائر، تقديم: برهان غليون، ط1. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2002.

92- كيبل؛ جيل. يوم الله، الحركات الأصولية المعاصرة في الديانات الثلاث. ترجمة: نصير مروة. ط1. قبرص: دار قرطبة للنشر والتوثيق والأبحاث، 1992.

93-كيبل؛ جيل. جهاد، انتشار وانحسار الإسلام السياسي. ترجمة: نبيل سعد. مراجعة: أنور مغيث. ط1. القاهرة: دار العالم الثالث، 2005.

94- ليلة؛ علي. التيار الإسلامي بين التأييد والمعارضة قراءة في الصحافة المصرية. الكتاب الخامس من تقارير التراث والتغير الاجتماعي.ط1. القاهرة: مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، 2002.

95- مارتيناز؛ لويس.الحرب الأهلية في الجزائر. ترجمة: محمد يحياتن. الجزائر: منشورات مرسى، دت.

96-المديني؛ توفيق. الجزائر الحركة الإسلامية والدولة التسلطية. ط1. درا قرطاس، 1998.

97-مهران؛ محمد بيومي. التاريخ والتأريخ. الإسكندرية: دار المعارف الجامعية، 1992.

98- المودودي؛ أبو الأعلى.موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه وواقع المسلمين وسبيل النهوض بهم. باتنة: دار الشهاب، د ت.

99-النجار؛ عبدالمجيد عمر. الشهود الحضاري للأمة الإسلامية: عوامل الشهود الحضاري. ج2. ط1. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1999.

100- النجار؛ عبدالمجيد عمر. الشهود الحضاري للأمة الإسلامية: مشاريع الإشهاد الحضاري. ج3. ط1. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1999.

101- نايت بلقاسم؛ مولود قاسم. شخصية الجزائر الدولية وهيبتها العالمية قبل 1830. ط1. جزءان. الجزائر: دار البعث للطباعة والنشر، 1985. ج2.

102-الهرماسي؛ محمد صالح، مقاربة في إشكالية الهوية، المغرب العربي المعاصر، ط1. دمشق: دار الفكر، 2001.

103-الهرماسي؛محمد عبدالباقي.المجتمع والدولة في المغرب العربي. ط1. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1987.

104-الهرماسي؛ عبدالباقي «وآخرون».الدين في المجتمع العربي. ط2. بيروت:

مركز دراسات الوحدة العربية، 2000.

105-الهرماسي؛ عبداللطيف. الحركة الإسلامية في تونس. اليسار الاشتراكي. الإسلام والحركة الإسلامية. ط1. تونس: بيرم للنشر، 1985.

106-هلال؛ عمار.أبحاث ودراسات في تاريخ الجزائر المعاصر1830-1962. الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 1995.

107-الهواري؛ عدي.الاستعمار الفرنسي في الجزائر. سياسة التفكيك الاقتصادي والاجتماعي 1830-1960. ترجمة: جوزيف عبدالله. ط1. بيروت: دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، 1983.

108- هوفمان؛ فلفريد مراد.الإسلام كبديل. ترجمة: غريب محمد غريب. ط1. الكويت: مؤسسة بافاريا للنشر والإعلام والخدمات، 1993.

109-وناس؛ المنصف. الدولة والمسألة الثقافية في المغرب العربي. تونس: سراس للنشر: 2001.

110- ويلس؛ مايكل.التحدي الإسلامي في الجزائر. الجذور التاريخية والسياسية لصعود الحركة الإسلامية. ترجمة: عادل خير الله. ط1. بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، 1999.

111-يوسف؛أحمد. مستقبل الإسلام السياسي. ط1. المغرب: المركز الثقافي العربي، 2001.

مراجع بالفرنسية والإنجليزية:

-112AGERON; Charles-Robert.lesAlgériens .Musulmans et la France (1871-1919). Tome I. Publications de le faculté des lettres et sciences humaines de Paris-Sorbonne. Série Recherches. Tome 44. 1erEdition. Paris : PUF, 1968.

-113AGERON; Charles-Robert.Histoire de l'Algérie Contemporaine, de l'insurrection de 1871 au déclenchement de la guerre de libération 1954. Tome II. Paris: PUF, 1979.

114- ALBICHRI; T& autres. Les intellectuels et le pouvoir Syrie, Egypte, Tunisie, Algérie. Dossier (03). Caire : CEDEJ, 1985.

115- ANAWATI; c. Georges & BORRMANS; Maurice. Tendances et courants de l'Islam arabe contemporain. Vol. 1. Kaiser-Grunewald, 1982.

116- BOUMEZBAR, Abdelhamid & AZINE, Djamila. L'islamisme Algérien De la genèse au terrorisme. Alger : Chihab Editions, 2002.

117- BRUNO; Etienne. L'islamisme radical. France : Hachette, 1987.

118-BURGAT; François. L'islamisme au Maghreb la voix du sud. Paris : Edition Payot & Rivages, 1995.

119-BURGAT; François.L'islamisme en face. Paris : Edition la découverte, 1995.

120-BURKE, Edmund, III, and LAPIDUSM. Ira, editors Islam, Politics, and Social Movements.Berkeley: University of California Press, c1988 1988. http://ark.cdlib.org/ark:/13030/ft6t1nb4wn.

121-HARBI;Mohammed.L'islamisme dans tous ses états. Paris : Arcantère Editions, 1996.

122- KHELLADI; Aissa. Les islamistes Algériens face au pouvoir. Alger : Edition Alfa, 1992.

123-Knauss; Peter, R, The persistence of Patriarchy, Class, and Ideolgy in Twentieth Cetury Algeria,) en ligne(.)Consultéle: 16/11/2008(. Disponible sur: <ttp://www.w3.org/TR/xhtml1/DTD/xhtml1-transitional.dtd>.

124- STORA; Benjamin.Algerie histoire contemporaine 1930-1988. Alger:

Casbah Edition, 2004.

125- LABAT; Séverine. Les islamistes Algériens entre les urnes et les Maquis. Paris : Editions du Seuil, 1995.

126-LAMCHICHI; Abderrahim.l'islamisme en questions. Paris : L'harmathan, 1998.

127-LAMCHICHI; Abderrahim. Géopolitique de l'islamisme. Paris : L'harmathan, 2001.

128-LAROUI; Abdallah, L'histoire duMaghreb, Tome II, .France : Maspero, 1970.

129- MERAD; Ali. Le réformisme musulman en Algérie, De 1925-1940 Essai d'histoire religieuse et sociale. 2 eme édition,Algérie : édition El hikma, 1999.

- الرسائل والأطروحات الجامعية :

130-أبو اللوز؛ عبدالحكيم. «إشكالية الدين والسياسة في الخطاب الإسلامي: خطاب حركة النهضة التونسية نموذجا». (رسالة لنيل دبلوم الدراسات المعمقة في علم السياسية والقانون الدستوري. كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية. جامعة القاضي عياض-مراكش. المغرب الأقصى، 2000/2001).

131- أبو اللوز؛ عبدالحكيم. «الحركات السلفية في المغرب 1971-2004» (رسالة دكتوراةجامعة الحسن الثاني- كلية الحقوق- الدار البيضاء.المغرب الأقصى).

132- طالب؛ محمد نجيب.سوسيولوجيا القبيلة في المغرب العربي. سلسلة أطروحات الدكتوراة (41). ط1.بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2002.

133- بوزيد؛ زين الدين. «الأصول الاجتماعية والمرجعيات الفكرية للنخبة المثقفة الجزائرية 1900-1930». (رسالة ماجستير في علم اجتماع التنمية. قسم علم الاجتماع. كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية. جامعة قسنطينة، 2000-2001).

134- جصاص؛ الربيع. «الحركات الإسلامية والتغير الثقافي في المجتمع

الجزائري، دراسة تحليلية لنمو وتطور الحركة الإسلامية ومفهوم التغير الثقافي في المجتمع الجزائري». (رسالة دكتوراة في علم الاجتماع. كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية. قسم علم الاجتماع والديمغرافيا. جامعة منتوري، قسنطينة. 2008/2007).

135-الحسيني؛ ربابحسن العوضي. «التيار الديني كما تعرضه الصحافة المصرية تحليل مضمون لعينة من الصحف الفترة (1970-1990)». (رسالة دكتوراة غير منشورة في علم الاجتماع. كلية الآداب. قسم علم الاجتماع. جامعة عين شمس. جمهورية مصر العربية. 1995).

136- رفعت؛ محمد سيد أحمد. «ظاهرة الإحياء الإسلامي في السبعينيات دراسة حالة مقارنة لمصر وإيران». (رسالة لنيل درجة دكتوراة الفلسفة في العلوم السياسية غير منشورة. كلية الاقتصاد والعلوم السياسية. قسم العلوم السياسية. جامعة القاهرة. جمهورية مصر العربية. 1988).

137- سعد؛ حسين. الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة بين النص الثابت والواقع المتغير. ط1. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005. سلسلة أطروحات الدكتوراة (56).

138- سعود؛ الطاهر. «التخلف والتنمية في فكر مالك بن نبي»(رسالة ماجستير منشورة في علم الاجتماع. كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية. قسم علم الاجتماع. جامعة منتوري-قسنطينة. 2000/2001).

139- عمري؛ الطاهر، «النخبة الوطنية الجزائرية ومشروع المجتمع 1900-1940» (رسالة دكتوراة غير منشورة في التاريخ الحديث والمعاصر، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الأمير عبدالقادر، قسنطينة، 2003-2004).

- المؤتمرات والندوات:

140-إبراهيم؛ سعد الدين «وآخرون».أزمة الديمقراطية في الوطن العربي. بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية. ط1. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1984.

141-بورغا؛ فرانسوا. «الإسلاميون والتحول الديمقراطي.. اقتراحات البحث». في: نيفين عبدالمنعم مسعد. التحولات الديمقراطية في الوطن العربي. أعمال الندوة المصرية الفرنسية الثالثة 29 سبتمبر-01 أكتوبر 1990.ط 1. القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، 1993.

142- بورغا؛ فرانسوا. «الحركات الإسلامية في شمال إفريقيا عوامل الاندماج وعوامل التمايز». في: آلان روسيون «وآخرون» إعداد وتقديم مصطفى كامل السيد. التحولات السياسية الحديثة في الوطن العربي. أبحاث الندوة المصرية الفرنسية المشتركة الأولى 15-18 يناير 1988. القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، 1989.

143- سعود؛الطاهر. «نهاية التاريخ، صدام الحضارات، شعوب بلا دول..ثم ماذا؟ أو حوار الحضارات كضرورة إنسانية». الملتقى الوطني حول حوار الحضارات 17/16 ماي«مايو» 2005. قسم العلوم السياسية. كلية الحقوق. جامعة باجي المختار-عنابة.

144- سعود؛الطاهر.»العلوم الاجتماعية في الجزائر..واقع وملامح مستقبل». الملتقى الوطني الأول حول «علم الاجتماع في الجزائر الواقع والآفاق». أيام5/6/7 مارس2006. قسم علم الاجتماع والديمغرافيا. كلية الحقوق. جامعة جيجل.

145-عبدالله؛ إسماعيل صبري «وآخرون». الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي(ندوة). ط1. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1987.

146- عروس؛ الزبير. «الدين والسياسة في الجزائر انتفاضة أكتوبر 1988 نموذجا». في: محمود أمين العالم(إشراف). الإسلام السياسي. الأسس الفكرية والأهداف العملية. سلسلة كتاب قضايا فكرية. الكتاب الثامن. أكتوبر. القاهرة: دار الثقافة الجديدة، 1989.

147- كينلي؛ إبرهادرد. «ما وراء الأصولية». في: سهير لطفي(إشراف). القاهرة: ندوة العالم الإسلامي في إطار المتغيرات الدولية، 1997.

148- المؤسسة المتحدة للدراسات والبحوث. ندوة مستقبل الحركة الإسلامية في ظل التحولات الدولية والأزمة الخليجية. ط 1. شيكاغو: المؤسسة المتحدة للدراسات والبحوث، ديسمبر 1991.

- المقالات:

149-البشري؛ طارق. «مستقبل الحوار الإسلامي العلماني».بيروت: مجلة منبر الحوار. السنة السادسة. العدد 20. (شتاء 1991).

150-بلعيد؛رابح.تاريخ الجزائر الحديث.كتاب رسالة الأطلس المسلسل. الجزائر: جريدة الأطلس. العدد 94 (من 15-21 جويلية «يوليو» 1996).

151-بوتنر؛ فريدمان. «الباعث الأصولي..ومشروع الحداثة». بيروت: مجلة المستقبل العربي، العدد 218، (أفريل 1997).

152-التيجاني؛ الهاشمي. «الإصلاح وجمعية القيم».الجزائر: مجلة الموافقات المعهد الوطني العالي لأصول الدين. العدد 2. (جوان 1993).

153- جعفر؛ هشام،عبدالله؛ أحمد. «حول التحول في حركة الإسلام السياسي في الشرق الأوسط». بيروت: مجلة المستقبل العربي. العدد 259. (سبتمبر 2000).

154- الجورشي؛ صلاح الدين. «أخطاء منهجية في فهم الحركات الإسلامية». بيروت: مجلة منبر الحوار، السنة السادسة، العدد 20. (شتاء 1991).

155- رحماني؛ مصطفى. «الأصولية الجزائرية: إفراز من؟». بيروت: مجلة دراسات عربية. العدد 3/4. 1991.

156-سعدالله؛ فوزي. «كيف نجح التيار الإسلامي في الجزائر». الجزائر: العالم المعاصر. العدد 13 (من 18-25 ديسمبر 1993).

157- سعود؛ الطاهر.«واقع التدين في المجتمع الجزائري». باتنة: مجلة الإحياء لكلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلاميةجامعة الحاج لخضر. العدد الثامن (2004).

158-سعيدوني؛ ناصر الدين. «المسألة البربرية في الجزائر. دراسة للحدود الإثنية للمسألة المغاربية». الكويت: مجلة عالم الفكر. العدد 4. المجلد 32 (يوليو 2004).

159-العرباوي؛ ليلى. «إشكالية الثقافة الوطنية في الجزائر». بيروت: مجلة المستقبل العربي. العدد 275 (يناير 2002).

160-العرباوي؛ محمد المختار. «أطروحات المدرسة التاريخية الاستعمارية حول شمال إفريقيا». بيروت: مجلة المستقبل العربي. العدد 195 (أيار 1995).

161-عمارة؛محمد. «الحوار بين الإسلاميين والعلمانيين». بيروت: مجلة منبر الحوار. السنة الرابعة. العدد 15. خريف 1989.

162- عويمر؛مولود. «المصلح الجزائري الفضيل الورتلاني1906-1959م». الكويت: مجلة المجتمع. العدد: 1410(2000/25/07).

163- عويمر؛مولود.«سيد قطب وكفاح المغرب العربي». الكويت: مجلة المجتمع، العدد: 1465 (2001/08/25).

164- عويمر؛ مولود. «الإمام البنا وحركات التحرر المغاربية». الكويت:مجلة المجتمع. العدد: 1490 (2003/02/23).

165- عويمر؛ مولود. «التجربة الدعوية لجمعية العلماء المسلمين في فرنسا 1936-1956». باريس. المعهد الأوروبي للدراسات للعلوم الإنسانية: مجلة التعارف. العدد الأول (أفريل 2003).

166- كوثراني؛ وجيه. «مشروع النهوض العربي الإسلامي: أزمنته وأزماته». بيروت:

مجلة منبر الحوار، السنة السادسة، العدد 20. شتاء 1991.

167- محمد؛ مصطفى. «رجوع التذكير أو تاريخ مجلة رائدة». الجزائر: مجلة التذكير. العدد5 (ديسمبر 1990).

168- محمد؛ مصطفى. «رجوع التذكير أو تاريخ مرحلة دعوية حاسمة». الجزائر: مجلة التذكير. العدد6 (فبراير1990).

169-مختاري؛ عبدالناصر. «الاتجاه الحضاري في الجزائر هذه أخطاؤنا-قراءة في تبعات المواجهة مع السلطة». الجزائر، جريدة الشروق اليومي: الأعداد:626-636 (من 19 نوفمبر إلى 01 ديسمبر 2002).

170-مهري؛ عبدالحميد، «لا ننسى أن الاستقلال يزيد وينقص».الجزائر:جريدة الخبر الأسبوعي. عدد خاص رقم 331، السنة السابعة، (من 2 إلى 8 جويلية «يوليو» 2005).

171- الميلي؛ محمد. «في ذكرى الاستقلال أولويات الاستعمار في القرن الـ 19». الجزائر: جريدة الشروق اليومي: 2005/07/09، العدد 1425.

172- الميلي؛ محمد. «الجزائر والمسألة الثقافية: مدخل تاريخي». بيروت: مجلة المستقبل العربي، العدد 41، (يوليو 1982).

173-ياسين؛ منى، «عرض وقراءة في كتاب: فرانسوا بورغا، الإسلام السياسي صوت الجنوب». بيروت: مجلة منبر الحوار، السنة التاسعة.العدد 31 (شتاء 1994).

- الحوارات الصحفية : (وسائط ورقية وإلكترونية)

174-حوار مع آدمي لحبيب. «حركة النهضة تخلصت من أفكار الشيخ الملهم والشخص الموسوعة». الجزائر: جريدة الشروق اليومي. العدد : 402 ,02 مارس2002.

175- حوار مع برغوث الطيب.»جماعة البناء الحضاري حوار في التجربة ومخاضات

المستقبل الحركة الإسلامية تعاني من اهتزاز رؤيتها لفلسفة التغيير والإصلاح».

(Consultéle 2/2/2006). (en ligne:). متوفر على:

http://www.chihab.net/modules.php?name=News&file=article&sid=1132

176-حوار مع بلمهدي مصطفى.

(Consulté le 02/06/2009). (en ligne). متوفر على الموقع الإلكتروني:

http://www.elmokhtar.net/modules.php?name=News&file=print&sid=831.

177- حوار معجاب الله عبدالله أجراه عبدالله الطحاوي. «مراجعات الجهاديين الجزائريين من النقيض للنقيض».(Consulté le:10/04/2009).(en ligne).متوفر علىالموقع الإلكتروني:

http://www.islamonline.net.

178- حوار مع عبدالله جاب الله.

(Consulté le 03/08/2009). (en ligne :). متوفر على الموقع الإلكتروني:

http://www.alwihdah.com/view.php?cat=3&id=51.

179-حوار مع مولاي السعيدمحمد. «مالك بن نبي جسر التوازن بين المشرق والمغرب، وبين التراث والحداثة».

(En ligne). (Consulté le: 10/07/2009) Disponible sur:http://www.binnabi.net/?p=74>>.

180-حوارمع هدام أنور.أجراه مسئول قسم التحرير في موقع www.alhiwar

.net. (en ligne).(12/10/2006 Consulté le :).متوفر على:http://
www.chihab.net/modules.php?name=News&file=article&sid=1564.

181- حوار مع هدام أنور أجراه محمد يعقوبي. «الرئاسة دعتني وأسقطت عني الاحكام القضائية والاستئصاليون رفضواعودتي». الجزائر: جريدة الشروق اليومي. العدد: 1521 (29 إكتوبر 2005).

182-حوار معبن يوسف بن خدة. الجزائر:جريدة النصر، العدد (الأحد 5 نوفمبر 1989).

- الملفات الصحفية:

183- «مصالي الحاج الرواية المحظورة». الجزائر:جريدة الخبر الأسبوعي. عدد خاص رقم 422. (من 31 مارس إلى 06 أفريل«أبريل» 2007).

184- ملف حول إعدام العقيد شعباني في:جريدة الشروق اليومي:العدد:2488 (24ديسمبر2008).

185-ملف حول «الإخوان المسلمون بين الدعوة والرصاص». في جريدة الخبر الأسبوعي:السنة الخامسة. العدد:374. (من 2006/04/29 إلى 2006/05/05).

- الوسائط الإلكترونية:

- 186 <ALGERIE: Le mouvement islamique, une nébuleuse en mal de stratégie>.) en ligne(.)Consulté le: 16/11/2002(Disponible sur:http://www.Chris-Kutschera.com.
- 187 ADDI;Lahouari.<Les intellectuels Algériens et la crise de l'état indépendant>
- 188 BENZENINE; Belkacem.<État et religion dans le monde Arabe: les représentations politiques de l'expérience Algérienne>.) en ligne(.)Consulté le:16/11/2007(. Disponible sur:<http://www.meria.idc.ac.il/journal_fr/2006/jv1no1a6.html>.
- 189- BRAHAMI;Mostafa, <Cheikh Ahmed Sahnoun ou l'indépendance incarnée dans ses plus nobles dimensions>,)en ligne) (Consulté le: 22/11/2007(, Disponible sur:<http://www.algeria-watch.org/fr/article/analyse/brahami_sahnoun.htm>/.
- 190 BURGAT;François, <Les non-dit du declin islamiste>,) en ligne(, Consulté le: 22/11/2007Disponible sur:http://www.elmandjra.org/burgatesprit_2001.htm.
- 191 BURGAT;François &GESE; François. <Les partis et mouvements islamistes en Algérie : quelles perspectives pour l'Union européenne ?>(en ligne) Consultéle:22/11/2007. Disponible sur: <http://www.algeria-watch.org/>.
- 192 ENHAILI;Aziz &ADDA; Oumelkheir.<État & Islamisme au Maghreb>.(en ligne(.)Consulté le:16/11/2007(. Disponible sur: http://meria.idc.ac.il/journal_fr/>.
- 193 ESPOSITO; L. John.<Le Fondamentalisme Islamique>.(en ligne).) Consultéle:22/11/2007(. Disponible sur<http://www.sedos.org/french/Esposito.html>.
- 194 FATES; Youcef, <L'islamisme algérien et le sport: entre rhétorique et action>,) en ligne(,Confluences Méditerranée, N°50 Eté 2004,)Consulté le: 16/02/2009(, Disponible sur: http://confluences.ifrance.com/textes/50fates.htm .
- 195 KRAMER; Martin. <Coming to Terms: Fundamentalists or Islamists?>Middle East Quarterly (Spring 2003), pp. 65-77.http://www.geocities.com/martinkramerorg/Terms.htm.

- 196 LABAT; Séverine. <Islamisme et et mouvement social en Algérie>. Vingtième Siècle. Revue d'histoire, 79,juillet-septembre 2003, pp. 3-18.
- 197 LAROUSSI; Foued. <Glottopolitique, Idéologies linguistiques et état-nation au Maghreb>,Glottopol Revue de sociolinguistique en ligne.N.1°Quelle Politique linguistique pour quel Etat-nation ?pp139-150(Janvier 2003).http://www.univ-rouen.fr/dyalang/glottopol.
- 198 MAYER; Jean-François. <Religions, spiritualités et sociétés au XXIe siècle: perspectives pour la sécurité à l'horizon 2025>(en ligne). (2002-10-17) disponible sur <http ://www.religioscope.com/info/article/014_2025_1.htm>
- 199 Les Mouvements Islamistes Au Maghreb(Maroc, Algérie, Tunisie, Mauritanie, Libye) BIBLIOGRAPHIES– 1. >.) Consultéle:14/03/2008 (. disponible sur: <http://bibmed.mmsh.univ-aix.fr/

synthese_biblio/latin/mouvement_lat.pdf>;

200 الأنصاري؛ محمد جابر. «الظاهرة الإسلامية المعاصرة بين أسباب انتشارها..واحتمالات نجاحها أوفشلها».(en ligne). (2007/12/17) (Consulté le). متوفر علىالموقع الإلكتروني:

http://www.aljaredah.com/paper.php?source=akbar&mlf=interpage &sid=12757.

201 انغير؛ بوبكر. «الإسلام السياسي: مقاربات نقدية».الحوار المتمدن.العدد 1374..(Consulté le) (En ligne : 30 mars 2007).متوفر على:

http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=50123>>.

- 202 بلعيد؛ رابح. «الجذور التاريخية والاجتماعية للجزائريين المتغربين».(en ligne:14Mars2007). (Consultéle). متوفر على الموقع الإلكتروني:
- .<www.chihab.net>
- 203 بلغيث؛ محمد الأمين. «الصراع الفكري في الجزائر المستقلة من خلال مجلة الأصالة 1971-1981».(Consulté le).(en ligne: 10 /08/2009).

متوفر على الموقع:

>http://belghit56.googlepages.com/6>.

- 204 بلقزيز؛ عبدالإله. «الإصلاحية الإسلامية». (en ligne).(Consultéle: 2007/03/14) متوفر على الموقع الإلكتروني:

<http://www.balagh.com/islam/0m1djj6c.htm>.

- 205 بلمهدي؛ مصطفى. «من التأسيس إلى المؤسسة». (en ligne). Consultéle): 2008/03/14) متوفر على الموقع:

http://www.elmokhtar.net/modules.php?name=News&file=article&sid=37.

- 206 بوسليماني؛ محمد. «وقفات مع الحركة الإسلامية في الجزائر». (en ligne)(2005/11/13 Consultéle متوفر على الموقع الإلكتروني: http://www.chihab.net.
- 207 بوعجيلة؛يوسف. «مالك بن نبي والصحوة الإسلامية المعاصرة في الجزائر».(en ligne). (2003/04/27 Consultéle).متوفر على الموقع الإلكتروني:http://www.chihab.net.
- 208 حسام؛ تمام، «لماذا لا يكتب الإخوان تاريخهم؟»، (En ligne، (2009/08/01 Consulté le: متوفر علىالموقع الإلكتروني:.http://www.islamismscope. com/index.php?art/id:25>>.
- 209 حسام؛ تمام.«التنظيم الدولي للإخوان..الوعد والمسيرة والمآل».
- (En ligne).(2009/08/01 Consulté le:).متوفر علىالموقع الإلكتروني: http://www.islamismscope.com/index.php?art/id:16>>.
- 210 الجابري؛محمد عابد. «من الوهابية إلى السلفية الإصلاحية... إلى الجهادية».(en ligne). 2008/05/07 Consulté le :. متوفر على: http://www.alwihdah.com/view.php?cat=1&id=400.
- 211 جابي؛عبدالناصر. «الحركات الاجتماعية في الجزائر بين أزمة الدولة الوطنية وشروخ المجتمع».(Consulté le).(en ligne: 2007/06/ 08). متوفر

على الموقع الإلكتروني:

http://thirdworldforum.net/arabic/Social-Actions-in-Arab-Countries/social-movements-algeria.htm.

- 212 حاوي؛ رياض. «الحركة الإسلامية في الجزائر والعمل السياسي من المغالبة الشاملة إلى التحالف مع بوتفليقة».(en ligne).(2005/11/13 : Consultéle). متوفر على: http://www.chihab.net.
- 213 حركة مجتمع السلم. «نبذة تعريفية بالشيخ محفوظ نحناح»

(en ligne).(2009/05/03Consulté le Q)

متوفر على الموقع الإلكتروني:

http://www.hmsalgeria.net/ar/nahnah.htm

- 214 حمادة؛ منتصر. «في نقد ابتذال جماعات الإسلام السياسي».(en ligne). (Consultéle/04/28 :2006).متوفر علىالموقع الإلكتروني:http://: www.islamismscope.com.
- 215- حمدي؛ عبدالعزيز. «الاتجاهات الغربية نحو الحركة الإسلامية».(en ligne). (Consultéle :2008/05/15).متوفر على:

  http://www.chihab.net/modules.php?name=News&file=article&s id=556>>.
- 216 بن حموش؛مصطفى.»جمعية العلماء المسلمين الجزائريين: هلكان مشروعا ناقصا؟».

)en ligne).(Consulté le: 09/03/22 http://www.binbadis.net/Dirasat/ lire__mostafa__benamouche.htm<..Disponible sur:
- 217 خدمة كامبردج بوكريفيو.»الأصوليةالإسلاميةبين العنف و الديمقراطية».

  (en ligne). (:Consultéle2002/11/27).
- متوفر على الموقع الإلكتروني:http://www.aljaseera.net
- 218 شفيق؛المختار. الحركة الإسلامية: المفهوم والدلالات وحدة المتعدد أو الاختلاف المتوحش. (Consultéle).(en ligne: 2007/03/14).متوفر على:

http://www.fikrwanakd.aljabriabed.com/60-51__table.htm.

- 219 الصيداوي؛ رياض. «في سوسيولوجيا الإسلام السياسي: الجزائر نموذجاً، أي دور للطبقة المتوسطة، للمهمشين، للريف أو المدينة في صعود وهبوط الاحتجاج الديني».(en ligne). Consulté le 2007/03/14.: متوفر على:
htmhttp://www.azzaman.com/azz/articles/18-01/01/2002/a99468.
- 220 العبدة؛ محمد. «مالك بن نبي وجمعيّة العلماء المسلمين الجزائريين» (en ligne).(Consulté le: 09/03/22 (>http://www.islamtoday.net/nawafeth/artshow4257-42-.htm. Disponible sur: .
- 221 بن عون؛ بن عتو. «إشكالية الإسلام والاشتراكية في الخطاب الإيديولوجي في الجزائر بعد الاستقلال».(en ligne). مجلة علوم إنسانية. السنة السادسة. العدد 39. خريف2008. Consulté le 2009/06/25:
. Disponible sur:www.ulum.nl.
- 222 علي؛ حيدر إبراهيم. «إشكالية الحركةالأصولية في الوطن العربي في ظل العولمةدراسة في فكر سمير أمين». enligne. Consultéle 2008/05/31:، متوفر على:
http://www.sudanyat.org/vb/showthread.php?t=5613.
- 223 العليو؛زكي طاهر. دراسات حول الحركات الإسلامية في المجتمع العربي. (en ligne).(Consultéle 2003/04/22:). متوفر علىالموقع الإلكتروني:
. www.alwihdah.com
- 224 غانم؛إبراهيم البيومي. «الحركات الاجتماعية.. تحولات البنية وانفتاح المجال».(en ligne).Consulté le: 2007/06/08، متوفر على:
http://www.islamonline.net/arabic/mafaheem/05/2004/article01.shtml.
- 225 غرانغيوم؛ جلبير. «اللغة وأنظمة الحكم في المغرب العربي». ترجمة: محمد أسليم.(en ligne). Consulté le:. Disponible/06/25 2009
sur:http://www.aslimnet.net/traductions/g__guillaume/l__pouvoir/pouv3.htm

- 226 غرانغيوم؛ جلبير. «المواجهة باللغات»، ترجمة: محمد أسليم،(en ligne)، 06/25/2009Consulté le:. Disponible sur:http://
www.voiceofarabic.net/index.php?option=com_content&view=article&catid
- 227 غليون؛ برهان. «الدين والسياسة في مواجهة تحديات العصر».(en ligne). Consulté le: 29-10-2007. متوفر على:
http://www.dctcrs.org/s2764.htm.
- 228 الغنوشي؛ راشد. «محفوظ نحناح.. السباحة ضد التيار تصل بك للمنابع». (En ligne).(Consulté le 2009/08/01). متوفر على الموقع:
http://www. islamonline.net>>.
- 229 هدام؛ أنور نصر الدين. «التيارات الفكرية والثقافية المعاصرة في البلدان المغاربية». النشرة الإلكترونية لمجلة كنعان، السنة السابعة، العدد 1191 متوفرة على:
http://www.kanaanonline.org/articles/01191.pdf.
- 230 يوسف؛ أحمد. «الشيخ عبدالله جاب الله: السيرة الذاتية والمسيرة الدعوية».(en ligne).(Consulté le 2009/08/12). متوفر على:

http://www.elislah.net/MOUKADIMA20%AH20%YOUS.html>>.

- المعاجم والموسوعات والقواميس:

231-إدريس؛ سهيل وعبد النور؛ جبور. المنهل قاموس فرنسي-عربي. ط8. بيروت: دار الآداب، 1985.

232- الرازي؛ محمد بن أبي بكر. مختار الصحاح قاموس عربي. ضبط وتحقيق: مصطفى ديب البغا. ط 4. الجزائر: دار الهدى، 1990.

233-الموصللي؛ أحمد. موسوعة الحركات الإسلامية في الوطن العربي وإيران.

ط1. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2004.

234- ابن منظور الإفريقي، لسان العرب. بيروت: دار صادر،

235- بودون؛ ريمون وبرويكو؛ فرانسوا. المعجم النقدي لعلم الاجتماع. ترجمة: سليم حداد. ط1. الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 1986.

236- Wikipédia. l›encyclopédie libre.http://fr.wikipedia.org

- المذكرات والوثائق التاريخية والحزبية والحركية :

237-برغوث؛ الطيب. أضواء على تجربة جماعة البناء الحضاري الإسلامية في الجزائر. طبعة تجريبية

238- برغوث؛ الطيب. مدخل تمهيدي إلى واقع العمل الإسلامي بالجزائر. مطبوعة غير منشورة.

239- بورقعة؛ لخضر.شاهد على اغتيال الثورة.مذكرات الرائد سي لخضر بورقعة. الطبعة الثانية مزيدة ومنقحة. الجزائر: دار الحكمة، 2000.

240- الجمعية الإسلامية للبناء الحضاري. مقدمات في المشروع المنهجي.

241-جمعية القيم. مجلة التهذيب الإسلامي. العدد 02. فبراير1965.

242- جمعية القيم. مجلة التهذيب الإسلامي. العددان 3-4. ماي«مايو» 1965.

243- جمعية القيم. مجلة التهذيب الإسلامي. العددان 05 و06. يوليو1965.

244- جمعية القيم. مجلة التهذيب الإسلامي. العدد 07. أغسطس-سبتمبر1965.

245- جمعية القيم. مجلة التهذيب الإسلامي. العدد 08. مارس1966.

246- جبهة التحرير الوطني. اللجنة المركزية للتوجيه.ميثاق الجزائر. مجموع النصوص المصادق عليها من طرف المؤتمر الأول لحزب جبهة التحرير الوطني. قسنطينة: مطبعة جريدة النصر، دت.

247- الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، «دستور 1963» ،en ligne Consulté le: 2008/09/20، متوفر على الموقع الإلكتروني:

http://www.apn-dz.org.

248- الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، دستور1976، En Ligne، Consulté le : 2008/09/20، متوفر على:

http://www.apn-dz.org.

249- حركة النهضة الإسلامية. المؤتمر التأسيسي معالم على طريق مسيرة الحركة 1990-1994. نادي الصنوبر 7-9 سبتمبر 1994.

250-خير الدين؛ محمد، مذكرات الشيخ خير الدين، ج1/ج2. الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، دت.

251- دربال؛ عبدالوهاب. الديمقراطية بين الادعاء والممارسة: تجربة حركة النهضة. ط1. الجزائر: دار قرطبة، 2007.

252- مسجد جامعة الجزائر.مجلة التذكير. العدد 08. جوان-وجولية 1990.

253- نحناح؛ محفوظ.الجزائر المنشودة. المعادلة المفقودة..الإسلام. الوطنية. الديمقراطية. ط1. الجزائر: دار النبأ، 1999.

254-النصوص الأساسية لثورة نوفمبر 54 (نداء أول نوفمبر، مؤتمر الصومام، مؤتمر طرابلس)، منشورات ANEP، 2005.

255- وزارة الإعلام والثقافة.خطب الرئيس بومدين 2 جويلية «يوليو» 1973-3

ديسمبر 1974. الجزء 5، دت.

256- وزارة الشؤون الدينية، آثار الإمام عبدالحميد بن باديس، ط1. قسنطينة: دار البعث، 1991، الأجزاء 3، 4،5.

257- ولاية قسنطينة.اتفاقيات إيفيان. مطبعة جامعة الأمير عبدالقادر. مارس 1996.

-258 Association AL-QIYAM، Humanisme Musulman. N° 1 ،02er Année. Fevrier 1965.

-259 Association AL-QIYAM، Humanisme Musulman. N° 1 ،04er Année.Avril 1965.

-260 Association AL-QIYAM، Humanisme Musulman. N° 1 ،05er Année.Mai 1965.

-261 Association AL-QIYAM، Humanisme Musulman. N° 1 ،08er Année،Aout 1965.

-262 Association AL-QIYAM. Humanisme Musulman. N° 1 ،09er Année.Décembre 1965.

-263 Association AL-QIYAM. Humanisme Musulman، N10° et 11، 1er Année.Avril-Mai1966.

-264 Les textes fondamentaux de le Révolution. Appel du 1er Novembre 1954، plate-forme de la Soummam، texte du Congrès de Tripoli، Algérie: Editions ANEP، 2005

-265 République Algérienne Démocratique et Populaire. Front de libération nationale. Charte Nationale 1976.

-266 République Algérienne Démocratique et Populaire. Front de libération nationale. Constitution 1976.

- المقابلات:

1- مقابلة مع الأستاذ الدكتور عمار طالبي (أحد تلاميذ مالك بن نبي وعضو جمعية القيم الإسلامية) أجريت يوم 7 ماي«مايو» 2009 بمقر جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، حسين داي العاصمة من الساعة 90:30-11:30.

2- مقابلة مع الأستاذ عبدالوهاب حمودة (أحد تلاميذ مالك بن نبي وأحد المؤسسين الأربعة لمسجد الجامعة المركزية بالعاصمة)أجريت يوم 07 جوان 2009 بمقر جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، حسين داي العاصمة من الساعة 12:00-13:00.

3- مقابلة مع الأستاذ الدكتور مراد زعيمي (أحد القياديين القدامى في جماعة الشرق) أجريت يوم 22 جوان 2009 بجامعة منتوري بقسنطينة، من الساعة: 09:00-10:20.

4- مقابلة مع الأستاذ الدكتور حسن كاتب (أحد الناشطين على مستوى جامعة قسنطينة في فترة السبعينيات، وأحد مؤسسي جماعة الشرق) أجريت يوم 13 جويلية «يوليو» 2009 بجامعة منتوري-قسنطينة، من الساعة: 09:30-13:20 ومن الساعة: 15:15-18:00.

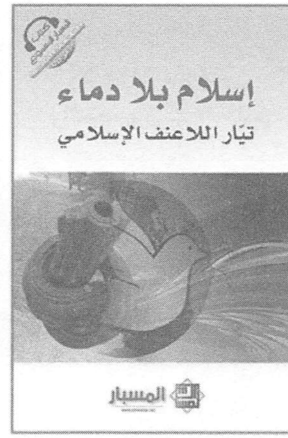
5-مقابلة مع الأستاذ لعمش جمال الدين (أحد القياديين القدامى في جماعة الشرق) أجريت يوم 04 جويلية «يوليو» 2009 بجامعة سطيف، من الساعة: 10:00-14:00.

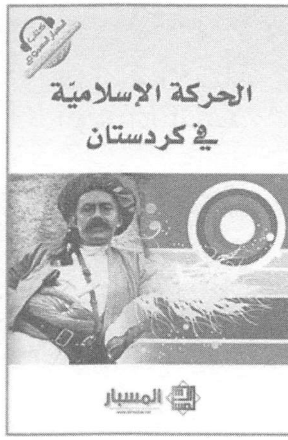
6- مقابلة مع الدكتور مصطفى براهمي (أحد قيادات تيار البناء الحضاري المتواجد بسويسرا) أرسلت أسئلتها على المايل شهر جويلية «يوليو» 2009 وتلقينا تسجيلا صوتيا حولها عن طريق الإنترنت في شهر سبتمبر (مدة التسجيل: 01:15 ساعة).

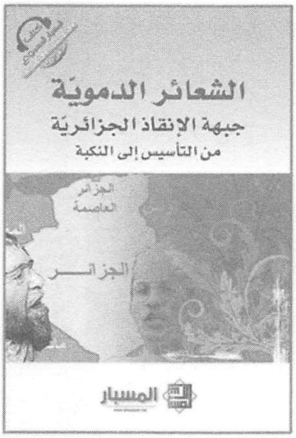
7- مقابلة مع الأستاذ الطيب برغوث (أحد قيادات تيار البناء الحضاري المتواجد بالنرويج) أجريت يوم السبت 12 سبتمبر 2009 عن طريق الإنترنت(Scape) من الساعة: 14:55-17:55.

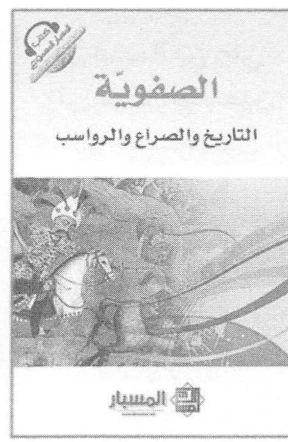
الوثائق المرفقة:

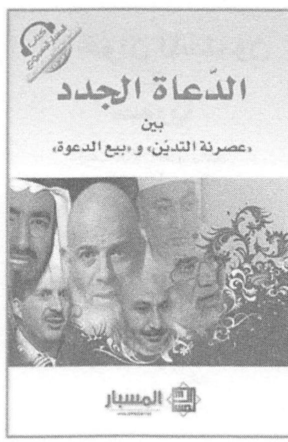
- بيان 16 أفريل 1965.
- رسالة جمعية القيم للرئيس عبد الناصر.
- بيان جماعة الموحدين.
- بيان تجمع الجامعة المركزية 1982.
- جدولان خاصان بتبويب موضوعات مجلة التهذيب الإسلامي

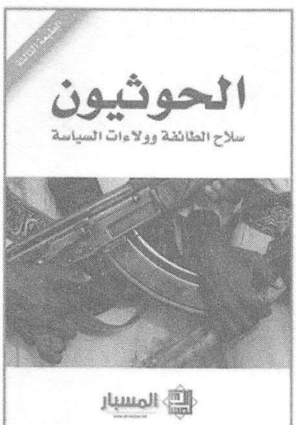

إسلام بلا دماء
تيار اللاعنف الإسلامي
المسبار

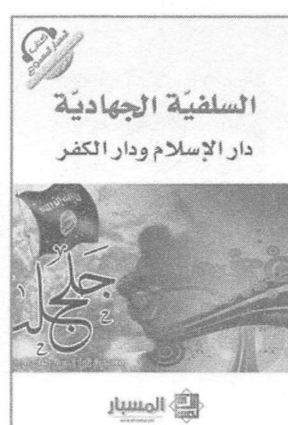

الحركة الإسلاميّة
في كردستان
المسبار


الشعائر الدمويّة
جبهة الإنقاذ الجزائريّة
من التأسيس إلى النكبة
الجزائر
العاصمة
الجزائـــــر
المسبار

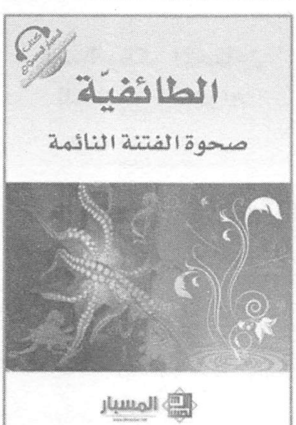

الصفويّة
التاريخ والصراع والرواسب
المسبار


الدّعاة الجدد
بين
«عصرنة التدين» و «بيع الدعوة»
المسبار

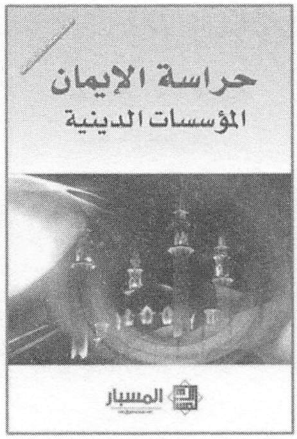

الحوثيون
سلاح الطائفة وولاءات السياسة
المسبار

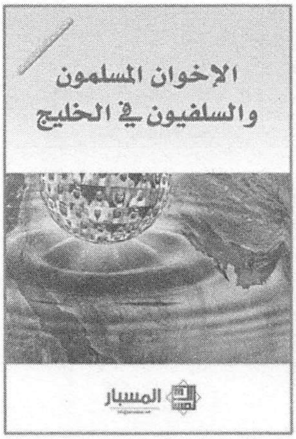

السلفيّة الجهاديّة
دار الإسلام ودار الكفر
المسبار

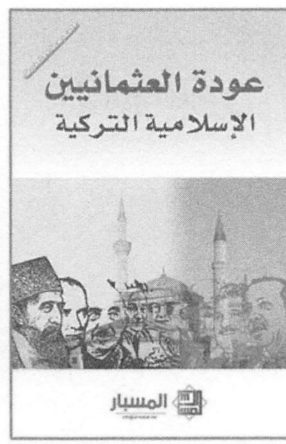

الإسلام الأوروبي
صراع الهويّة والاندماج
المسبار

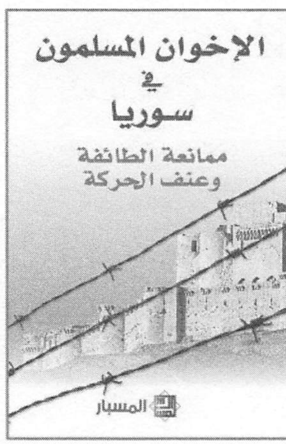

الطائفيّة
صحوة الفتنة النائمة
المسبار


صناعة المفتي
التعليم الديني
المسبار

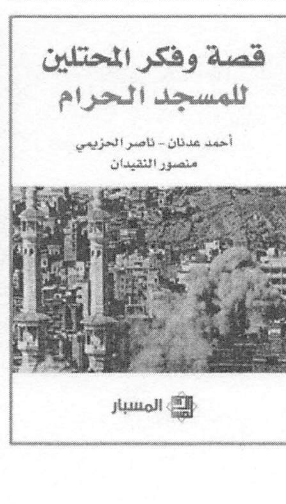

حراسة الإيمان
المؤسسات الدينية
المسبار


الإخوان المسلمون
والسلفيون في الخليج
المسبار


عودة العثمانيين
الإسلامية التركية
المسبار

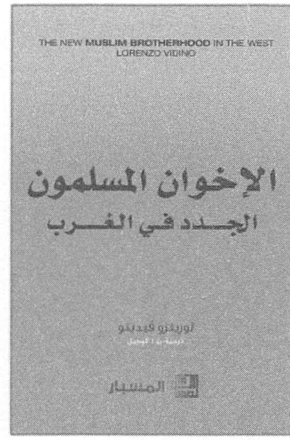

الإخوان المسلمون
في
سوريا
ممانعة الطائفة
وعنف الحركة
المسبار

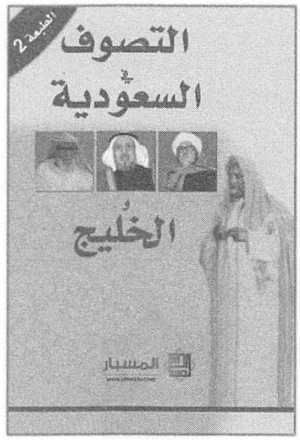

من قبضة بن علي
إلى ثورة الياسمين
الإسلام السياسي في تونس
المسبار

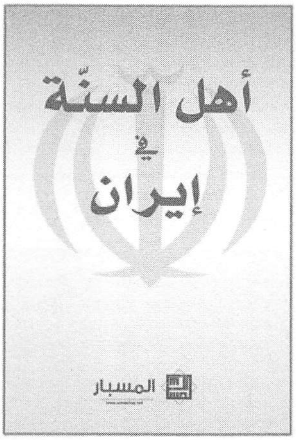

قصة وفكر المحتلين
للمسجد الحرام
أحمد عدنان - ناصر الحزيمي
منصور النقيدان
المسبار

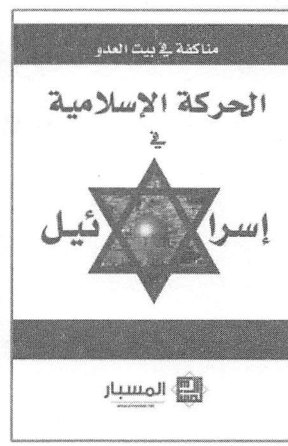

رشيد الخيُّون
100 عام من
الإسلام
السياسي
بـ العراق
1 الشِّيعة
المسبار

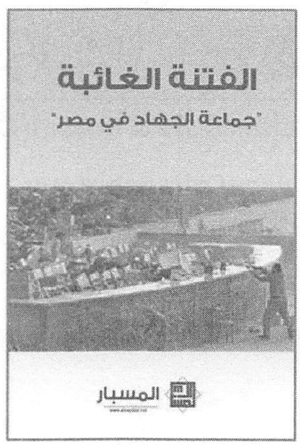

رشيد الخيُّون
100 عام من
الإسلام
السياسي
بـ العراق
2 السُّنَّة
المسبار


THE NEW MUSLIM BROTHERHOOD IN THE WEST
LORENZO VIDINO
الإخوان المسلمون
الجدد في الغرب
لورينزو فيدينو
المسبار

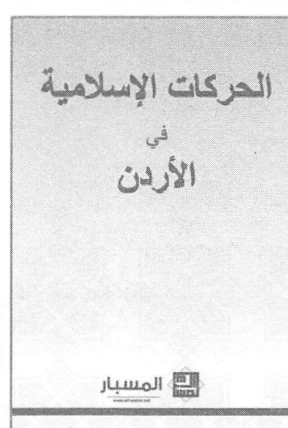

الطبعة 2
التصوف في السعودية والخليج
المسبار

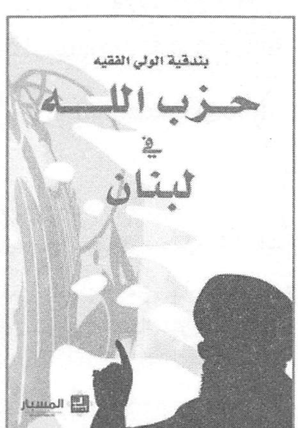

أهل السنّة في إيران
المسبار

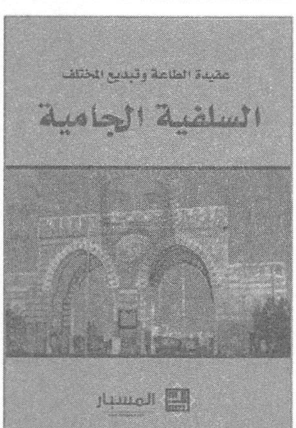

مناكفة في بيت العدو
الحركة الإسلامية في إسرائيل
المسبار


الفتنة الغائبة
"جماعة الجهاد في مصر"
المسبار


سُوّاح من أجل الدعوة
جماعة التبليغ
المسبار


الحركات الإسلامية
في
الأردن
المسبار


بندقية الولي الفقيه
حزب الله في لبنان
المسبار


عقيدة الطاعة وتبديع المختلف
السلفية الجامية
المسبار

مركز المسبار للدراسات والبحوث

Al Mesbar Studies & Research Centre

www.almesbar.net

المراسلات البريدية:

ص.ب. 333577

دبي، الإمارات العربية المتحدة

للاشتراك:

هاتف: 4774 380 4 971+

فاكس: 5977 380 4 971+

info@almesbar.net